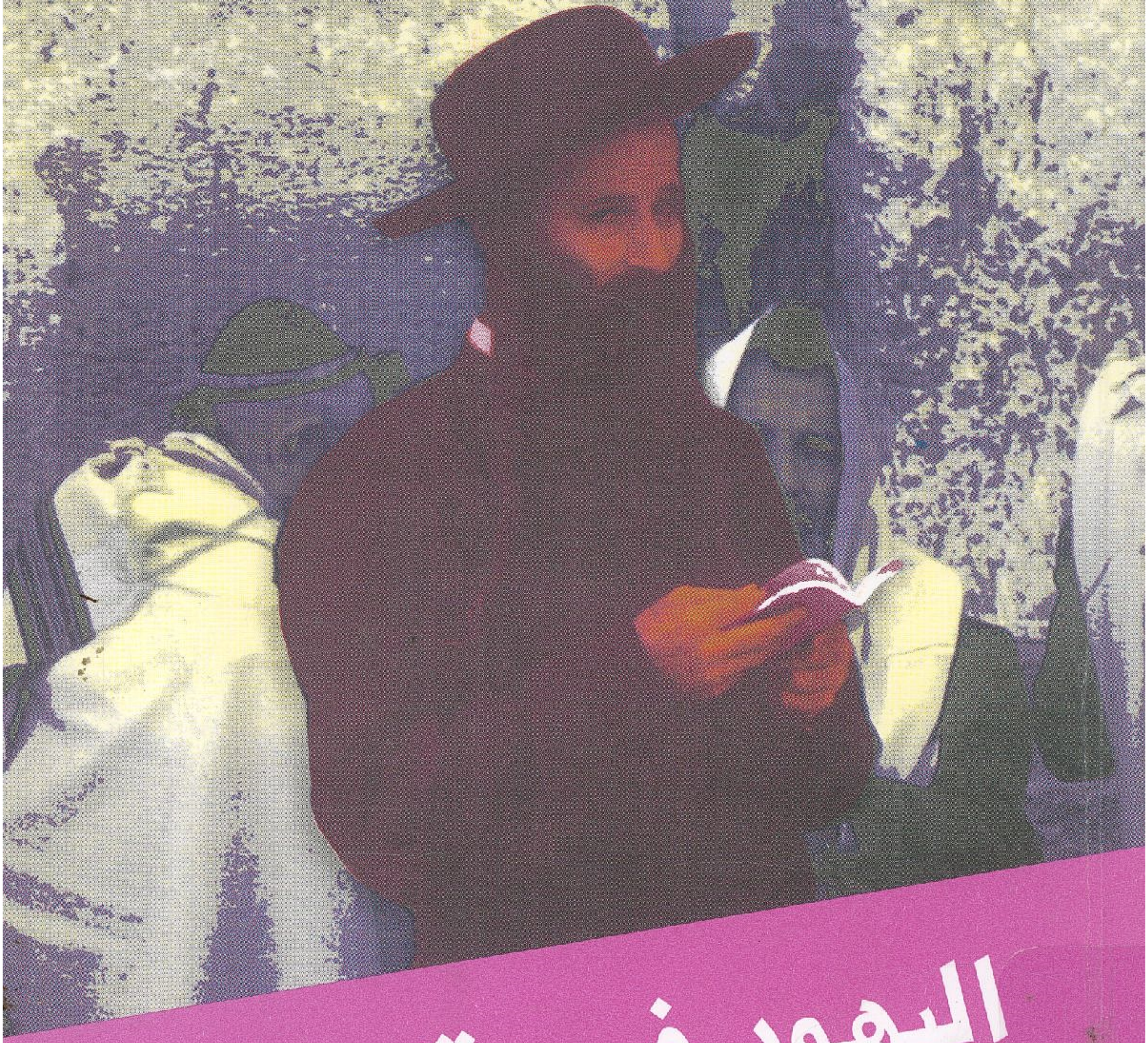


اليهود فى عقل هؤلاء

د. عبد الوهاب المسيرى

دار العين للنشر

اليهود فى عقل هؤلاء

اليهود فى عقل هؤلاء

د. عبد الوهاب المسيرى

الطبعة الثانية ، ٢٠٠٨

دار العين للنشر

٩٧ كورنيش النيل ، روض الفرج ، القاهرة

تليفون: ٢٤٥٨٠٣٦٠ ، فاكس: ٢٤٥٨٠٩٥٥

www.elainpublishing.com

الغلاف: أحمد اللباد

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ١٦٤١ / ٢٠٠٨

I.S.B.N 978 - 977 - 6231 - 30 - 6

اليهود فى عقل هؤلاء

د. عبد الوهاب المسيرى

دار العين للنشر

المحتويات

تمهيد

اليهود إشكالية أساسية في العقل الغربي، ويعود هذا إلى طبيعة تكوين المجتمع الغربي ذاته، وخاصة في العصور الوسطى (كما بين الفصل الأول). وقد ظهرت المسألة اليهودية في أوائل القرن التاسع عشر، وتعامل مع هذه الإشكالية كثير من الكتاب اليهود غير الصهاينة مثل هايني وكافكا وروث (كما بين الفصل الثاني). وطرحت الصهيونية حلًا للمسألة اليهودية لا يختلف كثيرًا عن الحل الغربي الاستعماري للقضية، فهو يتلخص في محو اليهودية عن طريق إحلال الصهيونية محلها، وفي التخلص من اليهود عن طريق نقلهم إلى فلسطين المحتلة ليؤسسوا الدولة الصهيونية الوظيفية التي تقوم على خدمة الاستعمار الغربي، ويقوم هو بالمقابل برعايتها ودعمها. وهذا هو الحل الذي دافع عنه الصهاينة مثل جوردون وبرينر (كما بين الفصل الثالث)، والمسألة اليهودية –كما أسلفنا– مسألة غربية أفرزها المجتمع الغربي. ولكنه صدَّرها لنا على هيئة الدولة الصهيونية التي غرست في المنطقة في وسطنا بقوة السلاح الغربي. ومن ثم وجدنا أن المسألة الإسرائيلية أصبحت جزءًا من تاريخنا، ووجدنا أنفسنا نواجه الكيان الصهيوني وندرسه ونتعامل معه. وهذا ما فعله العبقري الفذ، جمال حمدان، كجزء من مشروع دراسته لمصر والعالم العربي. وقد كان جمال حمدان عبقريًّا بمعنى الكلمة؛ فمنهجه في التفكير والكتابة مختلف عن منهج أقرانه(كما تبين في الفصل الرابع)

والأصوات الغربية التي تتناول المسألة اليهودية والحل الصهيوني ليست كلها أصواتًا جائرة متحيزة؛ فروجيه جارودي -على سبيل المثال لا الحصر- انطلاقاً من فكره الإنساني، في بداية الأمر، ثم فكره الإنساني الإسلامي، تعامل مع هذه القضية بجراة غير عادية وقدمنا لفكره ولمنهجه في الفصل الرابع والأخير من هذه الدراسة.

هذه جولة قصيرة في عقل بعض المفكرين، وكلمة (عقل) هنا تعني (وجدانه) أي الإنسان في كليته. والعقل بهذا المعني هو الإطار الكلي، أما الموضوع المحدد فهو (اليهود)، ونحن لا نزعم أننا أحطنا بالموضوع إحاطة كاملة مركبة، متعددة الأوجه، والله ولي التوفيق.

دمنهور- القاهرة

إبرايل ١٩٩٨م

الفصل الأوّل

اليهود في عقل أوربا في العصور الوسطى وجذور المسألة اليهودية

العصور الوسطى في الغرب فترة تمتد من القرن الخامس الميلادي إلى القرن الخامس عشر، وقد وصلت العصور الوسطى ذروتها في الفترة من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر الميلادي.

وتبدأ العصور الوسطى بانهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية وانهيار أطرها الاقتصادية والقانونية والثقافية أيضًا. وكانت الإمبراطورية الرومانية تعامل اليهود باعتبارهم «كوليجيوم Collegium» «رابطة»، وهي جماعة من حق أعضائها أن يجتمعوا للقيام بشعائرهم الدينية وأن يمارسوا شريعة أسلافهم. وفي عام ٢١٢م أصدر الإمبراطور كاراكالا مرسومًا بمنح كل الأحرار في الإمبراطورية الرومانية حق المواطنة الرومانية؛الأمر الذي كان يعني أن أغلبية أعضاء الجماعة اليهودية أصبحوا مواطنين، إلا أن هذا جرى نسيانه تمامًا، وصُنِّف اليهود حسب القانون أو العرف الألماني باعتبارهم «غرباء» وقد تساقط النظام الضريبي الذي فرضته الدولة الرومانية و لم تعُد هناك عملة أوروبية يمكن لكل دول أوربا التعامل بها فيما بينها، وأهملت الطرق وأصبحت غير آمنة.

وشهدت العصور الوسطي في الغرب محاولة للنهوض من هذا التردي ولخلق مؤسسات قانونية واقتصادية تحل محل المؤسسات التي تساقطت. وبطبيعة الحال، تأثرت الجماعة اليهودية بكل ذلك.

من بداية العصور الوسطي حتى القرن الحادي عشر الميلادي

يعتبر القرن الخامس الميلادي، وخصوصًا عام ٤٧٦م، التاريخ الذي بدأت فيه العصور الوسطى بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية تحت هجمات القبائل البربرية. وما يهمنا فيما يتعلق بالجماعات اليهودية أن الإمبراطورية الرومانية كانت قد تبنت المسيحية عام ٣٤٠م باعتبارها دينًا رسميًّا للدولة تكتسب منه شرعيتها.

وفي ذلك الوقت تقريبًا، أصبحت الزرادشتية عقيدة الدولة الإمبراطورية الفارسية، وظل الأمر على ذلك حتى القرن السابع الميلادي حيث حلَّ الإسلام محلها وأصبح العقيدة الأساسية في الشرق العربي وفي كثير من بلاد آسيا وإفريقيا. وتتميَّز هذه المرحلة بأن أعضاء الجماعة اليهودية وجدوا أنفسهم أقلية في دولة لها إطار عقائدي متماسك، سواء في الشرق حيث الزرادشتية ثم الإسلامية أو في الغرب حيث المسيحية، كما وجدوا أن الدين السائد دين توحيدي وليس عبادة وثنية. وكان هذا أمرًا جديدًا كل الجدة على اليهودية التي كانت موجودة دائمًا في محيط وثني تحارب ضده وتكتسب هويتها الدينية من صراعها معه. وقد ازدادت العلاقات سوءًا وتوترًا بين أعضاء الجماعات اليهودية والعالم المسيحي، وخصوصًا بعد أن أعلن السنهدرين المسيح ليس الماشيَح اليهودي الحقيقي وإنما الذي سيأتي في آخر الأيام هو المسيخ الدجال، في

حين آمن المسيحيون بأن هدم الهيكل إنما هو تحقيق لنبوءة المسيح. وقد حققت المسيحية انتصارات هائلة وخصوصًابعد أن تبنتها الإمبراطورية الرومانية، فتوقف النشاط اليهودي التبشيري وانطوى اليهود على أنفسهم وانصرف علماؤهم لتدوين التلمود بما يحويه من كره عميق للمسيحية ولشخص المسيح، وبما يتضمنه من سب للمسيح وجمعه.

وحدد وضع الجماعات اليهودية في المجتمع الغربي الوسيط عنصران أحدهما دنيوي والآخر ديني، فقد أصدر قسطنطين (٣١٢م -٣٣٧م) تشريعات لتنظيم العلاقات مع اليهود، ولم تَعُد اليهودية بمقتضي هذه التشريعات «كوليجيوم» أو دينًا مشروعًا أو مباحًا «باللاتينية ريليجيوليكيتا religiolicito» كما كانت أيام الرومان، وإنما أصبحت المذهب الشائن أو الشنيع». وأصبح محظورًا على اليهود الزواج من المسيحيين، كما مُنع أي يهودي من التنصر والتبشير بالدين اليهودي وحظرت تشريعات لاحقة على اليهود امتلاك عبيد مسيحيين أو حتى أي عبيد على الإطلاق؛ وهو ما كان يعني استبعادهم من الزراعة، كما استُبعد اليهود من الخدمة العسكرية ومن الاشتغال بالطب. وفي عام ٤٣٨م، منع ثيودوس الثاني اليهود من شغل وظائف عامة. وعلى الرغم من هذه التشريعات لم تؤخذ مأخذ الجد، فإنها شكلت مع هذا الإطار القانون الذي تحكم في علاقة اليهود بالمجتمعات المسيحية الوسيطة.

وينبع موقف الكنيسة من أعضاء الجماعات اليهودية من فكرتين أساسيتين مختلفتين عن اليهود :

١- اليهود قتلة المسيح الذين أنكروه؛ ولذا لابد من عقابهم على ذلك.
٢- اليهود هم أيضًا الشعب الشاهد الذي عاصر أعضاؤه ظهور المسيح وبداية الكنيسة، وهم بتَمسكهم بشعائر دينهم التي ترمز إلى الشعائر المسيحية منذ القدم وبتدني وضعهم يقفون شاهدًا حيًّا على صدق الكتاب المقدَّس وعلى عظمة الكنيسة. وقد تمثَّل هذا الموقف المزدوج في سياسة الكنيسة التي وضعها البابا جريجوري الأول (الأعظم) (٥٩٠م - ٦٠٤م) وآخرون من بعده، والتي ترى ضرورة الإبقاء على اليهودية وعلى الشعب اليهودي باعتباره شعبًا شاهدًا سيؤمن في نهاية الأمر بالمسيحية، ولذا ينبغي في الوقت ذاته وضعهم في مكانة أدنى.

وقد أصدر جريجوري الأول مرسومًا بابويًّا يتضمن هذه العبارة: «كما أن اليهود لا يحق لهم أن يفعلوا ما لا يُسمَح لهم به حسب القانون، فإنه يتعيَّن ألا يُحرموا من المزايا التي منحت لهم». ومن ثم مُنع قتل اليهود أو الهجوم عليهم أو حرق معابدهم أو مضايقتهم في أثناء تعبُّدهم أو استخدام القوة في تنصيرهم. وأصبح هذا المرسوم أساسًا لكل المراسيم البابوية اللاحقة حتى القرن الخامس عشر الميلادي.

ولهذا حاربت الكنيسة الطرق غير الشرعية لتنصير اليهود قسرًا معتبرة أن ثمرة هذه العملية ولكنها شجعت في الوقت ذاته إلقاء المواعظ عليهم والإقناع بالأشكال المشروعة الأخرى «وهذا الموقف المزدوج هو ماتَحوّل على يد المفكرين البروتستانت إلى العقيدة الاسترجاعية أو الألفية في القرن السابع عشر الميلادي لتصبح فكرة الشعب العضوي المنبوذ تعني أن اليهود كتلة بشرية متماسكة متميزة منعزلة عن المجتمع ومنبوذة منه».

ويُلاحظ أن العصور الوسطي في الغرب شهدت غياب التجانس بين أعضاء الجماعات أكثر فأكثر، وهي العملية التي كانت قد بدأت بعد أن أسَّس الإسكندر إمبراطوريته. فبدأ اليهود يتحركون داخل فلك حضارتين أساسيتين هما: الفارسية واليونانية ثم الرومانية، وانتشر أعضاء الجماعات اليهودية على ساحل البحر الأبيض المتوسط في اليونان و إيطاليا وإسبانيا وشمال إفريقيا والإسكندرية وفلسطين وآسيا الصغرى. وكان معظم أعضاء الجماعات اليهودية، مع بداية العصور الوسطي في الغرب، يتركزون في الإمبراطورية البيزنطية. ولكن مركز اليهود في العالم الغربي انتقل من بيزنطة إلى داخل أوربا ابتداء من القرن التاسع الميلادي: جنوب فرنسا (الغال) ثم شمالها، وإنجلترا ثم ألمانيا. ومما زاد من عدم التجانس، عدم وجود سلطة مركزية موحدة في الإقطاع الأوربي. فبعد موت شارلمان (٨١٤م) بفترة قصيرة، تفسخت الإمبراطورية التي بناها وتفتتت سياسيًّا إثر هجمات الفايكنج من الشمال، وقبائل الدانوب شبه البدوية من الشرق، ومسلمي شمال إفريقيا من الجنوب. وقد استمرت الهجمات مدة قرنين، وهو ما أضعف الملكية وزاد نفوذ الأمراء الإقطاعيين. وأصبحت الجماعات اليهودية في العصور الوسطي ذاتها تتسم بتنوع لغاتها وطقوسها الدينية.

وأهم هذه الجماعات الجماعة اليهودية في إسبانيا (السفارد) وفي جنوب فرنسا (يهود البروفنسال)، وفي إيطاليا (الإيطالياني)، وفي الإمبراطورية البيزنطية أي إمبراطورية الروم (الرومانيون). والجماعات اليهودية في ألمانيا ثم بولندا فيما بعد (الإشكناز). وكان أعضاء كل جماعة لا يختلطون بالضرورة بأعضاء الجماعات الأخرى (هذا على عكس وضع اليهود في العالم الإسلامي حيث كانوا أساسًا من اليهود المستعربة

الذين كانوا يتحدثون العربية. ومع هذا، كانت هناك جماعات يهودية صغيرة في إيران اكتسبت كثيرًا من خصائص المجتمع الذي كانت تعيش فيه. كما كان هناك يهود الخزر الأتراك في القوقاز (ويهود كايفنج في الصين). وقد ازداد تَفتُّت الجماعات اليهودية في الغرب بظهور الملكيات القوية فيما بعد، والتي كانت حريصة على الدفاع عن استقلالها القومي؛ ومن هنا يكون من المستحيل الحديث عن اليهود بشكل عام بعد سقوط الدولة الرومانية، ومن الأفضل الحديث عن الجماعات اليهودية.

ولم يكن المجتمع الغربي الوسيط مقسَّمًا إلى دول وإمارات مستقرة تفتقد إلى سلطة مركزية قوية وحسب، وإنما كانت كل دولة وكل إمارة مكوَّنة من جماعات متماسكة منفصلة لكل منها قوانينها؛ فكان النبلاء والأقنان الذين يعيشون في صميم النظام الإقطاعي يشتغلون بالقتال والزراعة، وكان التجار وأعضاء النقابات الحرفية أعضاء في البلديات، وكان القساوسة وممثلو البيروقراطية الدينية تابعين للكنيسة، وقد تمتعت كل جماعة بدرجة من الاستقلال عن الجماعات الأخرى، أما أعضاء الجماعات اليهودية، فلم يكونوا مواطنين في المدينة ولا فلاحين في الضياع الإقطاعية، ولم يكونوا من الفرسان المحاربين، كما أنهم لم يكونوا -بطبيعة الحال- منتمين إلى الكنيسة الكاثوليكية وعلى كلٍّ، كان الانتماء للمجتمع الإقطاعي المسيحي يتطلب يمين الولاء المسيحي؛ الأمر الذي لم يكن متاحًا لليهود إلا إذا تنصروا. وقد حُلت هذه المشكلة القانونية بالعودة إلى القانون أو العرف الألماني وتم تصنيف اليهود «غرباء».

والغريب في العرف الألماني كان يُعد تابعًا للملك تبعية مباشرة ومن ثم أصبح أعضاء الجماعة مسئولين مسئولية مباشرة أمام الملك أو

الإمبراطورية، يتبعونه ويوضعون تحت حمايته، بل كانوا يُعَدُّون ملكية خاصة له بالمعنى الحرفي (أقنان بلاط)؛ الأمر الذي حولهم إلى ما يشبه أدوات الإنتاج. وكان الملك يفرض عليهم ضرائب كانت تصب في خزنته، كما أنه كان يبيعهم المواثيق والمزايا ويحقق من ذلك أرباحًا.

ومع أن مفهوم أقنان البلاط كان كامنًا في كثير من المواثيق والمراسيم منذ أيام شارلمان (٧٤٢م - ٨١٤م)، فإنه استُخدم لأول مرة في مرسوم الملك فريدريك الأول عام ١١٥٧م، ثم أُكده فريدريك الثاني عام ١٢٣٦م حين أصدر مرسومًا يشير إلى كل يهود ألمانيا باعتبارهم أقنان بلاط.

وبوضعهم تحت حماية الإمبراطورية مباشرة، أُصبح اليهود جماعة وظيفية مالية تابعة للطبقة الحاكمة أساسًا، يتمتع أعضاؤها بحقوق تفوق -في كثير من الأحيان- حقوق عامة الشعب ولا تختلف أحيانًا عن حقوق النبلاء ورجال الدين. فقد سُمح لهم، حتى القرن الثالث عشر الميلادي، بحمل السلاح في كثير من البلاد الأوربية، وبامتلاك الأراضي الزراعية والعبيد غير المسيحيين، كما أعفوا من عقوبة الضرب ومن التعذيب في أثناء المحاكمة، وأعفوا أيضًا من غير ذلك من الممارسات التي كان الأقنان يخضعون لها. بل إن الزى الخاص الذي كان يرتديه أعضاء الجماعات اليهودية، والشارة التي كان عليها والقبعة اليهودية، حق آخر حصلوا عليه بمبادرة منهم. أما حق بناء سور حول منطقة سكنهم، فهي ميزة سعوا إليها سعيًا حثيثًا وحصلوا عليها كتابة في المواثيق التي كانت تُمنَح لهم، وهي المنطقة التي سُمِّيت فيما بعد «الجيتو». وقد حقق أعضاء الجماعات اليهودية مستوى معيشيًا مرتفعًا. ولذا، حينما حدث ما يشبه

المجاعة في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين، لا نجد لها أي صدى في المصادر اليهودية، وهو أمر متوقَّع بالنسبة إلى جماعة تتمتع بشيء من الثراء.

ومع هذا، كان عضو الجماعة اليهودية الوظيفية لا حول له ولا قوة؛ إذ إنه، على الرغم من تبعيته للملك والنخبة الحاكمة، فإنه كان يعيش بين قوى شعبية لا تضمر له حبًا ولا تشعر نحوه بأي عطف ، ويحيا في عزلة وغنى عنها؛ الأمر الذي زاد التصاقه بالملك وبالنخبة وزاد اعتماده عليهم، وبذلك أصبحت الجماعة اليهودية في المجتمع الوسيط جماعة وظيفية وسيطة تضطلع بوظائف تتطلب الموضوعية والحياد، وأصبح وجودها مرتبطًا بمدى نفعهم كأداة (على عكس وضع اليهود في المجتمعات الإسلامية حيث تحدد مكانة اليهود، شأنهم شأن أعضاء الجماعات والطوائف الأخرى، باعتبارهم من أهل الذمة، وهو مفهوم لا علاقة له بمسألة مدى نفع الإنسان).

ولعل المزية الكبرى التي حصل عليها أعضاء الجماعات اليهودية هي حرية الحركة؛ إذ أصبحوا العنصر البشري الوحيد المتحرك في المجتمع. وذلك أن الأقنان والفلاحين كانوا مرتبطين بالأرض على الرغم من أنفهم، وكان النبلاء لا كيان لهم خارج إقطاعيتهم، ورجال الكنيسة يرتبط كل واحد منهم بكنيسته أو ديره، وكان التجار المسيحيون تقف في طريقهم حواجز كثيرة تعوق حركتهم مثل ضرائب المرور التي كان اليهود معفيين منها. ولكل هذا، تحول أعضاء الجماعات اليهودية إلى عنصر متحرك استيطاني تجاري، وترسخ المفهوم تمامًا في الوجدان الغربي. وعلى سبيل المثال، قام شارلمان بتوطين بعض اليهود في ماركا هسبانيا (في جنوب

فرنسا) ليكونوا بمنزلة حاجز على حدود العالم المسيحي لوقف التوسع الإسلامي. وإذا كان أعضاء الجماعات اليهودية قد عملوا بالزراعة في هذه التجربة، فإنهم عادةً ما كانوا يدعون إلى الاستيطان للاضطلاع بوظيفة التجارة باعتبارهم عنصرًا بشريًا قادرًا على تنشيط التجارة بسبب خبراته ورأسماله وشبكة اتصالاته التجارية الواسعة وحركيته. وفي القرن الثامن الميلادي على سبيل المثال، استوطن في فرنسا عدد من التجار اليهود بدعوة من شارلمان؛ بهدف تنشيط التجارة، فوضعهم تحت حمايته. ويُلاحَظ ارتباط اليهود بشارلمان؛ فهو أول من حاول أن يخلق إطارًا اقتصاديًا جديدًا يحل محل الإطار الروماني، كما كان أول من سك عملة فضية للتداول في أوربا؛ وبذلك جعل شارلمان التبادل النقدي ممكنًا بدلًا من المقايضة. وقد اتبع خلفاؤه السياسة ذاتها في العصر الكارولنجي، فاشتغل اليهود بالتجارة والاستيراد والتصدير في وادي الرون ومقاطعة شامبين. ومن المعروف أن جنوب فرنسا كان المركز الأساسي للتجار اليهود الدوليين الذين أُطلق عليهم اسم الراذانية (نسبة إلى نهر الرون كما يُقال). وكان شمال فرنسا، في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، يضم أهم تجمُّع يهودي في فرنسا، كما كان مركزًا للدراسات التلمودية؛ حيث كان راشي يقيم ويعمل بتجارة الخمور ويكتب تعليقاته عن التلمود.

ويُلاحظ أن النمط ذاته تكرَّر حين تم تشجيع استيطان اليهود في ألمانيا خلال القرنين الثامن والتاسع الميلاديين؛ بهدف تشجيع التجارة. وبدأت تظهر جماعات يهودية في المراكز التجارية الأساسية مثل: مينز وأوجسبرج في القرن التاسع الميلادي، وورمز ومينز في القرن العاشر، وهي التي ازدهرت فيها مراكز الدراسات التلمودية. وكان أكثر مناطق

الكثافة السكانية اليهودية هو وادي الراين (مينز وسبير وورمز وكولونيا) حيث ظهرت هناك أيضًا حياة فكرية في القرن الحادي عشر الميلادي تحت تأثير يهود فرنسا. أما في إنجلترا، فمن المعروف أن بعض الممولين اليهود تمركزوا بعد الغزو النورماندي حيث أسسوا جماعات يهودية (في لندن ويورك وبرستول وكانتربري) كانت تشتغل أساسًا بالتجارة والإقراض ووُضعت تحت حماية التاج الإنجليزي. ولم يختلف الوضع كثيرًا في إسبانيا المسيحية، فقد استخدم الأمراء المسيحيون -في بادئ الأمر- أعضاء الجماعات اليهودية بعد خروج المسلمين، وظهرت فئة يهود البلاط هناك حيث استفاد الأمراء الإسبان من خبرات أعضاء الجماعات اليهودية في أعمال التجارة والمال والإدارة.

في القرن الثاني الميلادي: استوطن اليهود في روما وتمركزوا في الموانيء الجنوبية ثم في طرق التجارة. وتدهورت أحوالهم قليلًا مع تحول الإمبراطورية الرومانية إلى المسيحية، ولكنهم وُضعوا تحت حماية البابا مع بداية العصر الوسيط. وظل أعضاء الجماعات اليهودية في جنوب إيطاليا يشتغلون بتجارة الجملة حتى حل تجار البندقية محلهم. وارتبط اليهود بالتجارة حيث سيطروا على التجارة الدولية والتجارة المحلية إلى أن ظهرت المدن في الدولة البحرية الإيطالية. ولهذا، فبعد أن كانت كلمة «يهودي» تشير في الدولة الرومانية إلى «عضو في قوم (إثنوس)» أصبحت هذه الكلمة تدل على «التاجر».

ولعل كل هذه السمات مجتمعة (ارتباط أعضاء اليهودية بالنخبة الحاكمة، وحصولهم على حقوق ومزايا خاصة، واشتغالهم بالتجارة والربا) قد حددت علاقة أعضاء الجماعات اليهودية بالطبقات المختلفة

في المجتمع؛ فعلاقتهم بالطبقات الثرية (الأمراء الإقطاعيين) لم تكن بكل وضوح علاقة صراع؛ ذلك لأنهم كانوا يحتاجون إلى اليهود على الرغم من كرههم لهم وحقدهم عليهم نظرًا إلى قربهم من الملك. أما الكنيسة، فقد ذكرنا موقفها المزدوج من اليهود ،ويبقى بعد ذلك سكان المدن والفلاحون، أي ما يمكن أن نطلق عليه الشعب أو الجماهير. وقد كان هؤلاء ينظرون إلى اليهودي باعتباره العدو المستغل، فكان سكان المدن الذين يعملون بالتجارة، يجدون أن اليهود فئة تعمل في المجال ذاته؛ ولكنها ليست خاضعة لسيطرتهم أو تنظيماتهم، بل خاضعة للملك مباشرة؛ الأمر الذي أعطى اليهود حرية في الحركة لم يكن التجار المسيحيون أنفسهم يتمتعون بها. كما أن التجار المسيحيين كانوا خاضعين للأخلاقيات المسيحية وما تفرضه عليهم من حدود وقيود. على عكس التاجر اليهودي، الذي كان على استعداد دائم لأن يتجاهل هذه الأخلاقيات متى سنحت له الفرصة.

أما الفلاحون والحرفيون، فكانوا يقعون ضحايا الربا اليهودي والنشاطات التجارية الأخرى التي اختص بها أعضاء الجماعات اليهودية. وكانت هذه الفئة من سكان المدن أعدى أعداء اليهود على عكس كبار المموّلين والتجار في المدينة؛ حيث لم يكن هؤلاء يخشون سطوة اليهود؛ نظرًا إلى ضخامة حجمهم ونفوذهم. وكثيرًا ما كانت تقع اضطرابات ضد الجماعات اليهودية في المدن وقودها صغار المموّلين والحرفيين. وقد كانت هذه الاضطرابات ذات طابع شعبي، وكانت تنتشر بين جماهير لا تفهم طبيعة النظام ولا الطبيعة الملتوية وغير المباشرة لعملية الاستغلال. ولذلك كان الرمز المباشر والواضح للاستغلال وأداته الملموسة هو

اليهودي الذي كان أداة الطبقة الحاكمة في امتصاص غضب الجماهير. وكانت النخبة الحاكمة (الإمبراطورية والكنيسة) تبذل قصارى جهدها لحماية اليهود، وهو ما كان يدعم شكوك الجماهير.

ويمكننا أن نُشبه أعضاء الجماعات اليهودية في العصور الوسطي (في الغرب) بالمماليك، وهم جماعة وظيفية أخرى كانت تعمل بالقتال. فأعضاء الجماعة اليهودية كانوا ملكية خاصة للإمبراطور، وهم مثل المماليك مختلفون إثنيًا ووظيفيًا (ومختلفون كذلك دينيًا في حالة اليهود) عن بقية أفراد الشعب. وقد كانت وظيفتهم، محاربين أو تجارًا، تتطلب أن يظلوا غرباء عن المجتمع. فالتجارة كانت نشاطًا كريهًا و لم تكن قط نشاطاً أساسيًا في العصور الوسطى، أما القتال فقد كانت وظيفة غير محببة ويتطلب تَملك ناصيتها قدرًا من التفرغ. ومع هذا، لم يكن اليهود مماليك مسلحين. وقد يكون من المناسب أن نسميهم «المماليك التجارية». وكان المماليك التجارية داخل الحضارة الغربية، مثلهم مثل المماليك، أداة استغلال ومحط كراهية الجماهير، ولكنهم كانوا عُزّلاً غير مسلحين. وقد كانت خطورة وضعهم داخل الحضارة الغربية كامنة في النظر إليهم باعتبارهم جماعة تكتسب طابعًا عامًا مجردًا، فكان الهجوم مثلاً على اليهود يُنظر إليه وكأنه اقتحام أحد المصارف أو تحطيم لآلات المصنع على نحو ما كان يفعل العمال في أوربا في القرن التاسع عشر الميلادي. ويمكن النظر إلى عملية طردهم باعتبارها كانت تساوي عملية تأميم رأس المال الأجنبي، تمامًا مثلما يحدث الآن في بلاد العالم الثالث حينما تظهر طبقة تجارية محلية تضطلع بأعمال التجارة والمال، أو حينما تقوم الدولة ذاتها بهذه الوظائف فتؤمم البنوك وتطرد العنصر الأجنبي.

نهاية القرن الحادي عشر الميلادي حتى بداية عصر النهضة في الغرب

تتسم هذه الفترة من العصور الوسطي بتدهور أحوال اليهود. ويمكن اعتبار حروب الفرنجة التي تُعرَف اصطلاحًا باسم «الحروب الصليبية» نقطة حاسمة في تواريخ أعضاء الجماعات اليهودية، لا لأنها قامت بالهجوم عليهم؛ ولكن لأنها تزامنت مع تحوُّل اقتصادي عميق في المجتمعات الغربية. وقد كانت هذه الحروب تعبيرًا عن التحول المتمثل في ظهور القوى الاقتصادية المسيحية، مثل اللومبارد في إيطاليا والكوهارسين في جنوب فرنسا وفرسان الهيكل في فرنسا وغيرها من مناطق أوربا، والمتمثل أيضًا في ظهور جماعات رجال المال المحليين. لقد حلت هذه القوى الجديدة محل اليهود في التجارة الدولية أو في تجارة الجملة، وفي مجالات ونشاطات اقتصادية أخرى مثل إقراض المبالغ الكبيرة؛ الأمر الذي دفع اليهود إلى العمل في الربا والتجارة الصغيرة البدائية. واستمر هذا التيار في التزايُد، وتبلور في القرن الثالث عشر الميلادي، واستمر حتى القرن الخامس عشر الميلادي، حتى أصبحت كلمة «يهودي» تعني«مرابي» وشهد هذا القرن أيضًا ظهور الملكيات القومية التي بدأت تستقل بنفوذها عن الكنيسة وأصبحت لها مشروعاتها السياسية والاقتصادية المستقلة. وأدَّى هذا الوضع إلى ازدياد احتياج بعض هذه الدول إلى أعضاء الجماعة اليهودية لفترة من الزمن ثم على استغنائها عنهم في مرحلة لاحقة. وأسهمت حركات الهرطقة في جنوب فرنسا،

من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر الميلادي، في تدهور وضع أعضاء الجماعات اليهودية حين اضطرت الكنيسة إلى اتخاذ موقف متشدد ونشطت محاكم التفتيش. ويُعَدُّ يهود إنجلترا مثلًا جيدًا على صعود اليهود وتدهور حالهم ثم طردهم وتَحوُّلهم من التجارة إلى الربا، ومن اعتماد الطبقة الحاكمة عليهم إلى استغنائها عنهم. فهم لم يتأثروا كثيرًا بحروب الفرنجة وإن شنت بعض الهجمات عليهم، ولكنهم تأثروا بظهور القوى المالية غير اليهودية، مثل اللومبارد والكوهارسين؛ الأمر الذي أدَّى إلى إفقارهم. وقد أصدر إدوارد الأول عام ١٢٧٤م أمرًا بمنع اليهود من الاشتغال بالأعمال المالية، وفتح لهم أبواب الزراعة والحرف والتجارة، ولكنه لم يُوفَّق في مساعيه فطردهم عام ١٢٩٠م. والظاهرة ذاتها يمكن ملاحظتها بين يهود فرنسا الذين طردوا من التجارة، حتى بلغ تدهورهم حدًّا كبيرًا تحت حكم لويس التاسع (١٢٢٦م - ١٢٧٠م) ثم طردهم عام ١٣٠٦م.

ويتسم وضع يهود إسبانيا في تلك المرحلة بأنه أكثر تركيبًا بسبب وضع إسبانيا الخاص. فبعد فترة ازدهرت فيها التجارة اليهودية، أُقيمت محاكم التفتيش عام ١٤٧٨م، وانتهى الأمر بطرد اليهود من إسبانيا عام ١٤٩٢م بقرار من فرديناند وإيزابيلا، كما تم طردهم من البرتغال عام ١٤٩٧م. وبلغ عدد اليهود الذين طُردوا نحو مائة وخمسين ألف يهودي، لجأت أعداد كبيرة منهم إلى العالم الإسلامي في شمال إفريقيا والدولة العثمانية، وهاجر بعضهم إلى فرنسا وهولندا. أما يهود ألمانيا، فكان من الصعب طردهم من بلادهم بصورة كاملة؛ لأن ألمانيا كانت مقسَّمة إلى عدة إمارات صغيرة ولم تكن بها دولة مركزية قوية. وقد ضمن هذا الوضع استمرارهم إذ كانوا حينما يُطرَدون من إمارة يلجأون

إلى أخرى كما كان الحال في إيطاليا، وعلى عكس ما حدث في فرنسا وإنجلترا وإسبانيا حيث كانت توجد سلطة مركزية قوية نسبيًّا.

ومع ذلك، يمكننا أن تقول إن معظم المدن الألمانية طردت اليهود في نهاية الأمر. ومع القرن السادس عشر الميلادي، لم تكن هناك جماعات يهودية إلا في ورمز وفرانكفورت، وكانت تُوجَد جيوب يهودية صغيرة متناثرة داخل الإمارات المختلفة. ونتيجة حروب الفرنجة، ولأسباب أخرى أيضًا، بدأ التجار اليهود بدعوة من الملوك البولنديين يستوطنون بولندا في القرن الثالث عشر الميلادي؛ وذلك لتشجيع التجارة. وقد كانت هناك عوامل تؤدي إلى تَناقُص عدد أعضاء الجماعات اليهودية من بينها عمليات الطرد، ولكن أهم هذه العوامل كان الاندماج والتنصر الطوعي، كما يقرر إسحق أبرابانيل (الكاتب الإسباني اليهودي في العصر الوسيط).

ولكن، وعلى الرغم من هذه العوامل، فقد زاد عدد يهود أوربا الكلي بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين؛ بسبب الارتفاع النسبي لمستواهم المعيشي أو بسبب هجرة يهود الخزر، حسب نظرية آثر كوستلر، أو لمركب من هذه الأسباب جميعًا. ومع حلول القرن الثالث عشر الميلادي،كانت أغلبية يهود العالم تعيش في أوربا. وقد كان كثير من الجماعات اليهودية في غرب أوربا عرضة للهجمات الشعبية في أثناء وباء الطاعون أو الموت الأسود؛ إذ أُلقي باللوم على اليهود ووُجِّهت إليهم تهمة نشر الوباء. وقامت الكنيسة ومعها الملوك بمحاولة حماية الجماعات اليهودية من غضب الثورات الشعبية.

وكان التركيب الاجتماعي لأعضاء الجماعات اليهودية في أوائل العصور الوسطى الغربية هرميًّا. وقد شغل أعضاء سبع أسر من مينز وورمز كل المناصب المهمة في فرنسا وألمانيا، فكان منهم قادة الجماعة اليهودية ورؤساء المدارس التلمودية ومعلمو التوراة. وظل الانتماء الأسري لليهودي أمرًا مهمًّا جدًّا في تحديد مكانته الاجتماعية داخل الجماعة اليهودية، تمامًا كما كان الأمر بالنسبة إلى المسيحي في المجتمع الإقطاعي الغربي، وظل هذا الوضع حتى القرن الثالث عشر الميلادي؛ حيث زاد نفوذ أثرياء اليهود، وأصبح من الممكن إحراز المكانة من خلال الثروة خارج نطاق الوراثة. وتمتع أعضاء الجماعات في الغرب حتى القرن التاسع عشر الميلادي، شأنهم شأن الفئات والطوائف الأخرى، بما نسميه «الإدارة الذاتية» وذلك في الشئون الخاصة بهم كطائفة دينية، أي فيما يتعلق بالمحاكم والمدارس وشئون الزواج والدفن. وقد قوّى هذا هيمنة النخبة اليهودية على أعضاء الجماعة الذين كانوا يشكلون حلقة الوصل بين أعضاء الجماعة والسلطة الحاكمة في عملية جمع الضرائب وغيرها من الأمور.

ومع حلول القرن الثالث عشر الميلادي، أصبح أعضاء الجماعات اليهودية في المجتمعات الغربية الوسيطة جماعة وظيفية وسيطة تشكل جسمًا غريبًا بمعنى الكلمة وتعيش على هامش المجتمع أو في مسامه، تؤمن بدين معادٍ للديانة الرسمية، بل تقف منها موقف النقيض؛ فاليهود قتلة المسيح وفقًا التصور المسيحي وهم يقرءون الكتاب المقدّس (العهد القديم) ذاته دون أن يعوا مضمونه، وهم بحسب القول المسيحي: «أغبياء يحملون كتبًا ذكية»، كما أنهم يرجعون لكتاب ضخم من كتب التفسير يُسمّى التلمود الذي هو موضع شك العالم المسيحي، ويرتدون أزياء خاصة

بهم، ويتسمون بأسماء يهودية، ويتحدثون برطَانَات غريبة وأحيانًا بلغة غير لغة أهل البلاد مثل الفرنسية في إنجلترا والألمانية في بولندا، ويعملون في وظائف هامشية مثل التجارة والربا. وقد أخذت عزلتهم تتزايد حتى تبلورت تمامًا داخل الجيتو خلال القرن الخامس عشر الميلادي. ويبدو أن استبعاد اليهود على هذا الحد هو الذي أدّى –في نهاية الأمر– إلى ظهور المسائل اليهودية المختلفة في غرب أوربا ووسطها وشرقها. ولم تكن مؤسسات يهود أوربا الإدارية والتنظيمية في العصور الوسطى تمتلك بيروقراطية محترفة معترفًا بها من قبَل الدولة المركزية، ولم يكن هناك نظير لرأس الجالوت (المنفى) أو رئيس اليهود (نجيد)، فكان لكل قهال (مؤسسة يهودية إدارية) قوانينه الخاصة به (تاقانوت) التي يحدد فيها حقوقه وامتيازاته ويدافع عنها ضد يهود المدن المجاورة. وكانت المحكمة التابعة لكل قهال مستقلة تباشر نفوذها من خلال التهديد بالطرد من الجماعة (حيريم). وانقسام القهالات على هذا النحو كان تعبيرًا عن اللامركزية التي كانت تسم النظام الإقطاعي في أوربا (ويختلف وضع الجماعات اليهودية في العصور الوسطى في الغرب في كثير من الوجوه، عنه في العالم الإسلامي في الفترة ذاتها. ففي العالم الإسلامي، اندمج اليهودي في مجتمعه على المستوى الوظيفي والاقتصادي والحضاري. كما أنه باعتباره عضوًا في جماعة دينية، لم يكن فريدًا، بل كان ضمن أقليات دينية أخرى).

الفصل الثاني

اليهود في عقل بعض الأدباء اليهود

تناول كثير من الأدباء، من أعضاء الجماعات اليهودية، قضايا اليهود والمسألة اليهودية ومن أهمهم هاينى وكافكا وبابل وكوزينسكي وروث.

هاينريش هايني (١٧٩٧م-١٨٥٦م)

واحد من أشهر شعراء ألمانيا الرومانسيين، وُلد لأب يهودي ثري يعمل بالتجارة. تلقى هايني تعليمًا بروتستانتيًا ثم التحق بمدرسة ابتدائية يهودية ثم بمدرسة ثانوية كاثوليكية. كما أن المدينة التي ولد فيها (دوسلدورف) تغير انتماؤها بحيث إن هايني غير جنسيته ست مرات دون أن يغير مكانة إقامته. وربما أسهم هذا في إضعاف هويته وتقوية عدم انتمائه إلى وطنه ألمانيا وحماسته لفرنسا وللثقافة الفرنسية. كان هايني ينوي الالتحاق بخدمة نابليون، ولكن هزيمة الجنرال الفرنسي قضت على هذه الآمال، فاشتغل بعض الوقت في أمور المال والتجارة و لم يحالفه النجاح. ثم درس القانون وتأثر بفلسفة هيجل. وقد تنصَّر، وهو أمر كان شائعًا بين يهود ألمانيا، وعلى وجه الخصوص بين دارسي القانون؛ إذ إن الوظائف في السلك القانوني مقصورة على المسيحيين.

ولكن لم تكن الاعتبارات العملية وحدها هي السبب في تنصُّره؛ فكما أشرنا لم يكن هناك انتماء محدد لهايني.

ويمكن القول بأن هايني أدرك تمامًا أن الحلولية (الكمونية أي حلول الخالق في مخلوقاته) هي المدخل الحقيقي لفهم الفلسفة الغربية. فالحلولية بالنسبة إليه هي تقديس (تأليه) الطبيعة، وهي أيضًا تأليه الإنسان، وهو تناقض أساسي: إذ كيف يمكن لإله أن يقدس الأشياء المتألهة، وأيهما يسبق

الآخر: الإنسان المتأله، أم الطبيعة المتألهة؟

ويري هايني أن إسبينوزا هو نبي الحلولية، وأن الفلسفة الألمانية المثالية هي الوريث الحقيقي لهذه الحلولية؛ ولذا فهي فلسفة «هدامة» ولكن ديباجاتها أكاديمية ضبابية تُخبِّئ معناها الإلحادي العميق، بل أحيانًاتظهرها بمظهر إيماني. وقد كان كانط -حسب تصوُّر هايني- أكثر إرهابية من روبسبير؛ فالثورة الفرنسية لم تقتل سوى ملك، أما كانط (وتلاميذه) فقتلوا إلهًا. ودفاع شلنج عن فلسفة الطبيعة هو ذاته حلولية إسبينوزا. أما في حالة جوته فإن القشرة الرياضية الصلبة التي تحيط بفلسفة إسبينوزا قد سقطت، وظهرت روح إسبينوزا الحقيقية ترفرف في شعره في «فاوست وآلام فرتر».

وهيجل هو أيضًا وريث إسبينوزا. وإذا كان إسبينوزا قد ساوى بين الطبيعة والتاريخ، أو بين الطبيعة والإنسان، وجعل للطبيعة تاريخًا دون أن يجعل منه روحًا، فإن هيجل أعلى من شأن التاريخ وجعل منه روحًا. ويقف هاينى مع إسبينوزا فى إلغاء أية ثنائية، وفى الإصرار على المساواة الكاملة بين الطبيعة والتاريخ وبين المادة والروح. هذه الحلولية تعبِّر عن نفسها فى شعر هاينى العميق، فهو شاعر نيتشوى (قبل ظهور نيتشة) يحتفى بالحياة، بحياة تخبئ نفسها بنفسها. وكما يقول فى إحدى قصائده: «الحياة الحمراء تنبض فى عروقى، وتحت قدمى تذعن الدنيا، وفى توهج حب أعانق الأشجار والتماثيل، وتعيش هى فى عناقى».

وهذا عالم عضوى يشير إلى ذاته ؛ مات فيه الإله؛ ولذا فالإنسان هو سيد نفسه، خالق قيمه وعالمه.

وفى قصيدة «ألمانيا : قصة شتاء » يصل هاينى إلى ألمانيا ليسمع فتاة صغيرة (رمز ألمانيا):

« كانت تغنى عن الحب وأحزان المحبين
(عن التضحية، حتى نلتقى)
فى يوم آخر فى عالم أفضل
لا يعرف الألم أو الأحزان.
غنت فى وادى الدموع الدنيوى هذا
عن الحب الذى لا يُمسك به إنسان
عن العالم الآخر العظيم حيث تعيش الأرواح فى غبطة
وقد تحوَّلت إلى نشوة أزلية.»

ويدرك هاينى أن هذا إن هو إلا الأفيون الدينى الذى يُعطى للجماهير (هذا العملاق الأحمق)، فيغنى للفتاة أغنية أُخرى :

« أغنية جديدة، أغنية أفضل
يجب أن نلدها الآن يا رفاقى ،
ولنبدأ فى التو بناء
مملكة السماء على الأرض ،
فالتربة تعطينا خبزًا يكفى لإطعام بنى الإنسان كلهم ،
وتعطيهم الزهرة والآس، والجمال والفرح، كما تعطيهم البازلاء الخضراء».

ثم يضيف قائلاً :

« بوسعنا أن نترك السماء بلا تردد للملائكة والطيور ».

والنزعة الحلولية المشيحانية نسبة إلى الماشيح، وهو المسيح المخلص اليهودى واضحة فى هذه الأبيات. فالأرض هى مصدر كل القيم المادية

والمعنوية، وثمة نزوع نحو الفردوس الأرضى ونهاية التاريخ. وتتضح الحلولية ذاتها فى أفكار هاينى السياسية، فقد كان ثوريًا وارتبط اسمه بعض الوقت بالسانسيمونية التى أسماها «المسيحية الجديدة» ورحَّب بثورة ١٨٣٠م فى فرنسا واستقر فى باريس. ومن هنا بدأت عداوته للمسيحيين، بل لكل الأديان بما فى ذلك اليهودية، فقد كان يكرهها بعمق. وقد كتب مرة يقول: «إنه توجد أمراض ثلاثة شريرة: الفقر والألم واليهودية. بل كان يعتبر اليهودية قوة معادية للإنسانية، فهى «مصيبة وليست دينًا» على حد قوله. وعلى الرغم من احتقاره لليهودية الحاخامية، أى الأرثوذكسية، فإنه كان يحتقر أيضًا اليهودية الإصلاحية التى ستقضى على اليهود.

وفي عام ١٨٤٧م، أصيب هاينى بمرض فى عموده الفقرى بسبب أحد الأمراض السرية، وهو ما أقعده فى الفراش. وهكذا أصبح شاعر المادة يعيش في « مقبرة المادة » على حد قوله. ولا ندرى هل هذا هو الذى أدَّى به إلى إعادة النظر فى حلوليته الإلحادية ؟ إذ بدأ يُعبِّر عن مخاوفه من أن الشعب قد يتحوَّل إلى غوغاء يعبد المادة.

وواكبت ذلك مراجعة لموقفه من كانط؛ إذ اكتشف أن كانط تَرك مسألة الإله من دون اتخاذ قرار، أى أنه لم يَعُد كانط الملحد الذى بشَّر به هاينى من قبل. وعبَّر هاينى عن احتقاره لفلسفة هيجل التى أشار إليها بأنها «جدلية برلين العنكبوتية» التى لا يمكنها أن تقتل قطًا أو إلهًا. أما البروتستانتية التى كان يراها فى الماضى بداية الإلحاد؛ فقد أصبحت حينئذ بداية الإيمان، وأعلن تراجُعه عن عملية التسوية الحلولية بين الإنسان والطبيعة، وبدأ يحن إلى اليهودية كجزء من حنينه الدينى العام. كما كان

يوقع خطاباته برسم نجمة داود السداسية. وقد ازداد صيت هاينى ذيوعًا بعد موته، ولـحّن شوبرت وشوبان وبرامز قصائده.

والحديث عن البُعد اليهودى فى شعر هاينى سيكون حديثًا عن أمور هامشية ليست لها مقدرة تفسيرية. إذ إن القضية الكبرى فى حياته هى نفسها القضية الكبرى التى شغلت المفكرين فى عصره وهى قضية الحلولية. ولذا فمحاولة فهم رؤية هاينى وأشعاره فى إطار يهودى لن تفيد كثيرًا؛ فمثل هذا الإطار قد يُفسر لنا تطرفه وهو جوهر الإشكالية؛ ولذا سيكون الإطار الألمانى الغربى هو الأجدى والأكثر تفسيرية.

فرانز كافكا (١٨٨٣م-١٩٢٤م)

روائى ألمانى يهودى، وُلد ونشأ فى تشيكوسلوفاكيا لأسرة يهودية مندمجة. درس القانون وعمل فى أحد مكاتب المحاماة، ثم فى شركة تأمين تابعة للحكومة؛ ولذلك فإنه لم يكن يكتب إلا فى أوقات فراغه. كان أبوه شخصية متسلطة تركت أثرًا عميقًا فيه. وكان كافكا يعانى طيلة حياته من الصداع النصفى والأرق. وتم تشخيص مرضه فى عام ١٩١٧م على أنه السل؛ فقضى بقية حياته فى مصحة. وكان كافكا قد عهد بمخطوطاته لصديقه وكاتب سيرته ماكس برود، ولكنه أوصى وهو على فراش الموت بأن تُحرق أعماله بعد وفاته، ولكن برود لم يُنفِّذ رغبته.

وكثيرًا ما تُطرح قضية يهودية كافكا: فهناك من يرى أنه كان يهوديًّا، بل صهيونيًّا حتى النخاع وهناك من يذهب إلى أنه كان غير مكترث بيهوديته، بل معاديًا للصهيونية، ويورد كل فريق من الشواهد ما يدل على صدق رؤيته. كما أن هناك تناقضًا عميقًا بين مذكراته من ناحية، ورواياته من ناحية أخرى. ففى المذكرات اهتمام شديد بالموضوع اليهودى، على عكس رواياته التى يلتزم فيها الصمت حياله، وهناك، فى المذكرات، إشارات إلى المدينة اليهودية القديمة والجيتو والمشروع الاستيطانى الصهيونى (بل قيل إن كافكا حضر أحد المؤتمرات الصهيونية). أما رواياته فلا تكاد تشير إلى الموضوع اليهودى، ففى رواية أمريكا (١٩٢٧م) توجد شخصيات من كل الجنسيات (ألمان ومجريون وأيرلنديون

وفرنسيون وروس وسلاف وإيطاليون) ولا يوجد سوى يهودى واحد. ونعرف أنه يهودى من اسمه؛ إذ لا تحمل شخصيته أية سمات من تلك التى تُسمَّى «يهودية». ومع هذا، فإننا لا نعدم من يُقدِّم قراءة صهيونية لأعماله. ففى دراسة للكاتب العربى كاظم سعد الدين بعنوان «حل رموز كافكا الصهيونية»، يذهب الكاتب إلى أن رواية المحاكمة (١٩٥٢م) تسعى إلى كشف فساد دار الحاخامية، يليه السنهدرين، أى المجمع الدينى الأعلى. ورواية المسخ أوالتحول (١٩٢٧م) إنما تشير إلى التاجر اليهودى المتجول. والقلعة (١٩٢٦م) هى حصن صهيون، وترمز المساح أى الحياة الدنيا إلى اليهود، كما تشير إلى ضرورة معرفة قوانينها وعاداتها وإيجاد نوع من العلاقة الجيدة بينها وبين القلعة التى ترمزإلى السلطة الدينية اليهودية العليا. يرى كاظم سعد الدين أن كافكا أسقط رمز سور الصين على حدود الدولة المرتقبة، وأراد أن يقول إن سور الصين سيُشكِّل لأول مرة فى تاريخ العالم أساسًا راسخًا لبرج بابل جديد. .وأن بدو الشمال هم الشعب العربى، وأن أبواب الهند هى أبواب فلسطين، وسيف الملك هو سيف داود.

ويشير الكاتب أيضًا إلى أن كافكا عارض اندماج اليهود فى الشعوب الأخرى ذاهبًا إلىأن المدينة اليهودية القديمة غير الصحية، أى الجيتو، حقيقة أكثر رسوخًا بالنسبة إلى اليهود من الشوارع العريضة للمدينة المبنية حديثًا، ويشير أيضًا إلى أن كافكا ذكر أن أرض كنعان هى أرض الأمل الوحيد.

وأوضحت الدكتورة بديعة أمين فى كتابها «هل ينبغى إحراق كافكا؟» أن هذين الاقتباسين الأخيرين قد نُزعا من سياقهما؛ إذ يتبع الاقتباس

الأول الخاص بالجيتو عبارة «إننا لسنا شبحًا زال، أما أرض كنعان فهى ليست بأرض على الإطلاق، وإنما حلم وحسب». ووصفت الدكتورة بديعة تفسيرات الأستاذ كاظم سعد الدين بأنه استبطنها من الكتب الدينية والتاريخية، ثم اعتبرها معادلات موضوعية مادية حسية للرمز الكافكاوى؛ استنادًا إلى بعض العوامل الخارجة من كتابات كافكا. ثم أضافت الدكتورة إن تحليلها لرؤية كافكا مبني على استحالة أن يتبنى مثل هذا الكاتب رؤية صهيونية؛ فموضوعات أدبه هى الإحساس العميق بالغربة والعزلة الروحية حتى وسط الأهل والأصدقاء، والوعى بالذات وما يؤدى إليه هذا الوعى، وعلاقة الإنسان بالسلطة وبيروقراطيتها القاتلة، والانسحاب والانسلاخ والاجتماعيان، واختفاء الهدف والإحساس بالهزيمة. وقد عبر كافكا عن هذه الموضوعات بأسلوب غامض مغلق لا يسمح بتسرب قطرة ضوء. والواقع أن أدبًا يتناول مثل هذه الموضوعات، بمثل هذا الأسلوب، لا يمكن أن يكون صهيونيًا؛ لأن الأدب الصهيونى أداة إيديولوجية ووسيلة إلى هدف واضح بطريقة واضحة؛ ولذا فإن مثل هذا الأدب لابد أن يتسم بالوضوح والإيجابية. كما أن الأدب الصهيونى يهدف إلى الدفاع عما يسمى حقوق الشعب اليهودى الذى يحمل خصائص عرقية وإثنية خاصة ثابتة عبر الزمان والمكان، بل يركز على تقديس هذا الشعب. وغنى عن القول إن رؤية كافكا للطبيعة البشرية مختلفة تمامًا،فهى بالنسبة إليه طبيعة متقلبة كالغبار، غير مستقرة ولا تحتمل أية قيود. كما أن اليهودى بالنسبة إليه شخصية هامشية تقف بين عوالم مختلفة ولا تنتمى إلى أى منها. أما كافكا نفسه فهو يؤكد عدم انتمائه إلى أى عالم، وهولا يخلع القداسة على أحد، يهوديًا كان أو غير يهودى، فعالمه عالم حداثى تمامًا، خالٍ من أية مطلقات أو مرجعيات أو مقدسات.

هذا فيما يتصل بموقف كافكا من الصهيونية. ولكن ماذا عن المضمون اليهودى فى أدبه ؟ إن مثل هذه المسألة يمكن أن تحسم إن قبلنا التحليل السياسى والمباشر للمضمون، ثم أضفنا إليه المستويات المتناقضة المختلفة، عندئذ نفهم كافكا حق الفهم.

ولنبدأ بكافكا الإنسان والكاتب. كان كافكا يهوديًّا مندمجًا؛ ولذا فإنه لم يكن فى البداية مدركًا للكتابات الدينية اليهودية أو كتابات المؤلفين اليهود، ولكنه بالتدريج بدأ يهتم بالموضوع اليهودى. وهو أمر طرحته عليه عدة عناصر من أهمها أنه على الرغم من الرغبة الصادقة لقطاعات كبيرة من يهود وسط أوربا فى الاندماج، بل الانصهار فى الحضارة الغربية، وعلى الرغم من محاولة كثير من المجتمعات قبولهم ودمجهم وصهرهم، فإن عملية مثل هذه لم يكن من الممكن أن تتم فى جيل واحد أو جيلين؛ فقد كان الجيل الأول والثانى من اليهود المندمجين يشعر أنه فقد الجيتو والأمن الذى كان اليهودى يشعر به داخله، بل وجد نفسه فى عالم معاد له. ولا شك فى أن حركات معاداة اليهود التى تصاعد نفوذها وازدادت شعبيتها عمقت هذا الإحساس لدى كثير من المثقفين اليهود. كما أن هجرة يهود اليديشية (أى يهود شرق أوربا)، الذين كان يتزايد عددهم داخل الإمبراطورية النمساوية المجرية، أسهم فى خلخلة وضع اليهود المندمجين، وهو الوضع الذى فُرض على يهودى مندمج مثل هرتزل أن يبحث عن حل للمسألة اليهودية، أى مسألة يهود شرق أوربا، وأن يصوغ الحل الصهيونى. ويعنى هذا أن الموضوع اليهودى قد فُرض على كافكا فرضًا.فبدأ يقرأ في الكتابات الدينية اليهودية وفى كتابات المؤلفين اليهود العلمانيين. قرأ فى كُتب القبالاه والحسيدية،ودرس العبرية، وقرأ كتابات صهيونية أو شبه صهيونية (بل يُقال إنه كتب دراسات يُفهم منها

تأييده للمشروع الاستيطانى الصهيونى).

وعلى أية حال، فإن المصادر الغربية لفكرة كانت أكثر تنوعًا وعمقًا وشمولًا؛ فقد تأثر بكل من كيركجارد ودوستويفسكى وفلوبير وتوماس مان وهيس وجوركى، وبالفكر الاشتراكى والفوضوى فى عصره. ويبدو أنه كان معاديًا للرأسمالية ولاقتصاديات السوق التى تحول الإنسان إلى شيء.

وهذه الازدواجية (اليهودى / غير اليهودى) تعبر عن نفسها فى مختلف المستويات. ولنأخذ موقفه من الدين. من الواضح أن كافكا كان رافضًا للدين كحل لمشكلة المعنى، ومن هنا كانت حداثة رواياته وإحساسه بالضياع الشامل، وهو فى هذا، يعبر عن موقف كثير من يهود عصره؛ حيث كانت اليهودية الحاخامية تعانى من أزمتها العميقة؛ إذ أخذت تحل محلها العقائد العلمانية المختلفة، مثل الصهيونية والداروينية والماركسية والنازية. ولكن موقف كافكا فى هذا كان لا يختلف كثيرًا عن موقف كثير من المثقفين الغربيين الذين ابتعدوا عن عقيدتهم وعن مجتمعهم بسبب تصاعد معدلات العلمنة، وبسبب تآكل المجتمع التقليدى. لقد اندفعوا نحو المجتمع الجديد، ولكنهم لم يجدوا فيه المعنى، و لم تتحقق لهم الطمأنينة، بل إن أزمة اليهودية الحاخامية، لم تكن إلا جزءًا من أزمة العقيدة الدينية فى الحضارة الغربية، كما أن كلتا الأزمتين نتاج حرجيات واحدة : الانتقال من مجتمع تقليدى إلى مجتمع حديث، ولكنه انتقال لا يأتى بالسعادة، وإنما يؤدى إلى عدم الاستقرار على أساس يهودى خاص، وعلى أساس غربى عام، ثم نكتشف أن كلًّا من الأساسين اليهودى الخاص والغربى العام هما شيء واحد.

ولكن موقف كافكا الديني يتجاوز مجرد الرفض، ذلك أن كافكا كان يمارس إيمانًا دينيًا عميقًا من نوع خاص. فكان يرى أن فعل الكينونة لا يعنى الوجود المادى وحسب، وإنما يعنى أيضًا الانتماء إلى الإله، فالإله كامن فى أعماق الذات البشرية. وهذا الجزء فى الإنسان هو الجزء غير القابل للدمار، وهو ذاته عالم المطلق والكمال المتجرد من الخطيئة والنقص،وهو العالم الذى يُسميه المؤمن «الإله». ولكن قُرب الإنسان من الإله يعنى أن يعيش حياة صحيحة، وهذا الموقف ينتج عنه رفض العالم المحسوس (عالم السببية والمادة). وإذا كان الموقف السابق الرافض للدين يعبر عن أزمة اليهودية الحاخامية الخاصة وأزمة المعنى فى المجتمع الغربى ككل، فإن هذا النوع من الإيمان الدينى يعبر هو الآخر عن رؤيتين متشابهتين: إحداهما يهودية (القبالاه)، والأخرى غربية عامة (الغنوصية). وكلتا الرؤيتين تطرح فكرة الإله الخفى (الديوس ابسكونديتويس فى الغنوصية، والاين سوف فى القبالاه) الذى تبعثرت شرارته، فاختلطت الشرارات بالمادة بحيث أصبح الإله موجودًا داخل البشر، مع أنه بعيد عنهم تمامًا. ويحاول الإنسان جاهدًا عبر حياته أن يتجه نحو الالتحام به والعودة إليه، ولكنها عودة أصبحت مستحيلة (ولذا يستحيل فهم «المحاكمة»،كما يستحيل دخول «القلعة»)، والتراث القبالى والغنوصى تراث منتشر فى الحضارة الغربية بين اليهود وغير اليهود. فهناك قبالاة يهودية، وهناك قبالاة مسيحية (من أصل يهودى)، وهناك غنوصية يهودية وأخرى مسيحية. ومن ثم، فإن من الممكن تفسير هذا الجانب أيضًا على أساس يهودى خاص، وأساس غير يهودى أو غربى عام.

وسنلاحظ الشئذاته فى أهم جوانب روايات كافكا، أى شخصياتها الأساسية. فأبطال كافكا رجال بلا تاريخ، رجال يعيشون خارج الزمان

والمكان فى فراغ لا اسم له، وفى زمان لا يمر به تاريخ، يوجدون فى كل الأوطان، ولا وطن لهم، شخصيات تبحث عن شيء ما لا تعرف هويته، ويسقطون ضحايا شر لا يفهمون كنهه.

وتبدأ رواياته عادة خارج نطاق التجربة اليومية. فافتتاحية المحاكمة تقدم لنا البطل جوزيف ك. وقد قدم للمحاكمة بسبب جريمة لا يعرف ما هى، كما أنه لا يعرف شيئًا عن طبيعة هيئة المحكمة التي تقرر إعدامه، وتنتهى المحاكمة نهاية عبثية. وفي الروايات الأخرى لكافكا، لا توجد نهاية على الإطلاق، ففى القلعة مثلاً لا يصل البطل إلى أى هدف. ويمكن تفسير هذه العزلة من منظور يهودى خاص، أيضًا تركوا حيز الشتل والزمان الشعائرى اليهودى ودخلوا فى وجود بلا زمان ولا مكان، وهى حالة الدياسبورا بلا خلاص، أو المصير اليهودى الذى يلحق باليهود الأذى دون ذنب اقترفوه، فكأن حالة النفى والعزلة هى مصير دائم بالنسبة إليهم.

ولكن يمكن القول بأن مأساة أبطال كافكا هى أيضًا مأساة كل الشخصيات فى الأدب الغربى الحديث، تشعر بحالة النفى والغربة، فهى شخصيات فقدت الإيمان، إذ وجدت نفسها فى مجتمع متناثر ذرى لا يربط أجزاءه رابط، ومجتمع تعاقدى، الإنسان فيه منفى دائمًا، مجتمع ازدادت فيه معدلات الترشيد حتى أصبح كل شئ آليًا أو أصبح شيئًا شبه آلى تم التحكم فيه، ولكنه ترشيد إجرائى لا هدف له. ومن ثم، وعلى الرغم من تزايد تحكم الإنسان،فإنه يشعر بإحساس عميق بالاختناق وبأنه لا حول له ولا قوة.

ويمكننا القول بأن الموضوعات الأساسية فى أدب كافكا هى موضوعات أساسية متواترة فى الأدب الغربى الحديث بصفة عامة، وبالتالى فإن أصولها غربية، ولا يمكن فهمها إلا على مستوى الحضارة الغربية ككل. ولكننا فى حالة كاتب من أصل يهودى فَقَد يهوديته مثل كافكا،نجد أن وضعه هذا يخلق عنده قابلية غير عادية لاكتشاف هذه الموضوعات وتطويرها؛ فهى تكتسب حدة خاصة فى أدبه، وبعبارة أخرى، فإن يهودية كافكا ليست مصدر الرؤية العبثية عنده، فهى رؤية تضرب بجذورها فى حضارته الغربية والأدب الغربى. ومع هذا فانتماؤه اليهودى يُعمِّق هذه العبثية ويزيد من حدتها.

وقد ترك كافكا أثرًا عميقًا للغاية فى الأدب الغربى الحديث (مسرح العبث). ويستخدم مصطلح «كافكاوى» أو «كافكوى» لوصف الإحساس بالضياع والسقوط فى شبكة متداخلة من الأحداث العبثية. ولعل عمق أثره في الحضارة الغربية، يبيِّن مدى تجذره فى التشكيل الحضارى الغربى، كما يبين مدى هامشية خصوصيته اليهودية، اللهم إلا إذا كانت هذه اليهودية ذاتها تعبيرًا عن شيء جوهرى فى الحضارة الغربية.

إسحق بابل (١٨٩٤م-١٩٤١م)

كاتب قصة قصيرة ومسرحى سوفيتى يهودى، ولد فى مدينة أوديسا مركز كوزوموبوليتانيا؛ إذ كانت تعيش فيها جماعات ذات خلفيات ثقافية وإثنية مختلفة (ولذا كانت المسارح تعرض المسرحية الواحدة بثلاث أو أربع لغات مختلفة)، كما كانت مركزًا للدراسات العبرية واليديشية ومركزًا لحركة التنوير اليهودية والحركة الصهيونية والحركات الاشتراكية اليهودية.

ولد بابل لعائلة مندمجة تتحدث اليديشية التى تعد لغته الأولى، وتلقى تعليمًا خاصًا فى منزله حتى سن السادسة عشرة؛ حيث تعلم مواد دينية ودنيوية عديدة منها العبرية والعهد القديم والتلمود ،ثم التحق بمدرسة تجارية فى أوديسا.وبعد عام ١٩١٥م، ذهب بابل إلى بتروجراد (سان بطرسبرج فيما قبل، ولينينجراد فيما بعد) متخفيًا، حيث كان محظورًا على أعضاء الجماعة اليهودية الوجود فيها من دون تصريح؛ لأنها كانت تقع خارج منطقة الاستيطان على عكس أوديسا.

وقد نشرت أول أعماله الأدبية فى بتروجراد، قبل الثورة، فى مجلة أدبية كان يرأس تحريرها مكسيم جوركي. وبعد اندلاع الثورة البلشفية انضم بابل لقواتها. فعمل فى قوات الأمن، وفى قوميسارية التعليم، وفى مهمات التموين، أى فى مصادرة المحاصيل فى الريف،وفى الجيش

البلشفى ضد القوات الروسية البيضاء المعادية للثورة. كما خدم فى فرقة الفرسان الأولى التى كانت تضم المحاربين القوازق وكانت تحارب على الجبهة البولندية.

وهذه واحدة من مفارقات عديدة فى حياة بابل، فالقوازق هم أعداء الجماعة اليهودية التقليديون،ومن صفوفهم جاء شميلنكى الذى قاد ثورة شعبية أوكرانية ضد الإقطاع الاستيطانى البولندى وممثليه من يهود الأرندا. كما كانت الدولة القيصرية تجند القوازق فى قوات الأمن الداخلى لقمع المتظاهرين ولفرض الهيمنة الروسية على الشعوب والأقليات التى كانت تضمها الإمبراطورية القيصرية ومن بينهم الجماعات اليهودية، وهم فرسان محاربون شرسون من أصل قبلى يحملون سيوفهم وأسلحتهم، وهو مثقف من المدينة يرتدى نظارة ويحمل كتبه ولا يجيد ركوب الخيل. وتستمر المفارقات فى حياة بابل، فقد نشأ نشأة أرثوذكسية جامدة، ثم تبنى عقيدة علمانية لا تقل عنها جمودًا. وقد دافع بابل عن النظام السوفيتى، وسقط ضحية هذا النظام فى نهاية الأمر.

كتب بابل فى هذه الفترة الفرسان الحمر (١٩٢٦م) وهو كتاب يتناول تجربته مع المحاربين القوازق من الفرقة الأولى الحمراء.

واتهمه قائد الفرقة الأولى بأنه شوه الحقائق وأساء إلى صورة الفرقة.

وفى عام ١٩٣١م، كتب بابل روايته أو مجموعة من القصص عن عملية فرض الصيغة الجماعية على الإنتاج الزراعى، وظهر فصل منها ثم توقفت؛ لأنها كانت متناقضة مع خط الحزب.

سمح له عام ١٩٢٨م بزيارة زوجته وابنته اللتين كانتا قد هاجرتا إلى باريس. ثم بدأت فترة الإرهاب الستالينية بعد ذلك فأصبح بابل، حسب قول أحد النقاد، «سيد الصمت». وبموت مكسيم جوركى (١٩٣٦م)، فقد بابل أحد أهم أصدقائه، إذ كان يزوده بالحماية. وبالفعل، قبض عليه عام ١٩٣٩م واختفى من فوره. ولا تعرف الأسباب التى أدت إلى القبض عليه بسبب علاقة غرامية بينه وبين زوجة رئيس البوليس السرى.

ويُعَد بابل من أهم الكتاب الروس، فعلى الرغم من أن لغته الأولى -كما أسلفنا- هى اليديشية، وعلى الرغم من أنه كتب أولى رواياته بالفرنسية، فإنه امتلك ناصية اللغة الروسية وأصبح من أحسن كتابها. وعلى الرغم من اختياره الروسية لغة للتعبير، فقد ظل الموضوع اليهودى موضوعًا أساسيًا ظاهرًا وكامنًا فى أعماله. ولم يكن بابل منشغلاً بأن يحدد موقفًا مع اليهود أو ضدهم، فقد أدرك أن يهوديته (أو بقاياها) هى معطى أو ميراث يحدد سلوكه كمواطن فى عصر الثورة، وهو ما يخلق التناقضات والمفارقات العديدة فى حياته.

ولعل هذا هو سر عظمة أعماله وسر إنسانيتها، فاليهودية هنا ليست نسقًا مغلقًا مكتفيًا بذاته يقسم العالم إلى يهود وأغيار، ثم يستبعد الأغيار باعتبارهم الأشرار، وإنما هى بعد أساسى فى بنية إنسانية مأساوية كوميدية ذات دلالة إنسانية عامة. ومأساة اليهودى فى رواياته ليست مأساة يهودية خاصة، وإنما هى مأساة إنسان يسقط صريع عمليتى الثورة والتحديث على الرغم من إيمانه بهما وتحمسه لهما وانضمامه إلى صفوفهما، وهذا نمط إنسانى عام يتجاوز يهودية اليهودى وكل الانتماءات الإثنية، ويعبر عن الصراع القائم بين الجديد والقديم؛ وبين المجتمع التقليدى

والحديث،فالمرجعية النهائية هنا هى إنسانية البشر المشتركة، وكذلك أفراحهم وأتراحهم.

ولم يكن بابل كاتبًا غزير الإنتاج، فسمعته الأدبية تستند إلى مجموعتين أدبيتين : الفرسان الحمر (١٩٢٦م)، وروايات أوديسا (١٩٢٧م). وقد تأثر أسلوبه الروائى بفلوبير وموباسان،فهو يجيد رواية الحكايات؛ حيث تنكشف الشخصيات المتنوعة من خلال الحبكة ذاتها. وعادة ما يكون الراوى فى القصة هو الشخصية الأساسية يحكى روايته بلغته، سواء كانت لهجة فلاحية أو رطانة جنود أو لغة مواطن يهودى من أوديسا يتحدث الروسية بلكنة يديشية.

والموضوع الأساسى فى روايات بابل هو صدى لواحد من أهم الموضوعات فى الأدب الغربى الحديث : تمجيد الإنسان الطبيعى أو النبيل المتوحش. ولكن الموضوع يأخذ شكلًا خاصًا فى أدب بابل، بل يكتسب أبعادًا نيتشوية واضحة، وهو فى هذا لا يختلف كثيرًا عن كثير من الأدباء اليهود فى عصره؛ حيث اكتسحتهم النيتشوية مثل آحادهعام فيلسوف أوديسا وحاخامها اللاأدرى. فاليهودى التقليدى فى أدب بابل هو ممثل أخلاق الضعفاء، المثقل بعبء التاريخ وميراثه، يود أن يتحرر من كل هذا ويصبح مثل الوثنيين ممثلى أخلاق الأقوياء الذين يتسمون بالقوة الجسدية الخارقة، وبغياب الحس الخلقى، والمقدرة على الحياة فى عالم الحس المباشر. ولعل أحسن مثل على ذلك، حسب رؤية بابل، المحاربون القوازق. ومما يحسن ذكره أن لهذا الموضوع صدى فى الأدب الصهيونى، فالصابرا أو العبرانى الجديد هو هذا الوثنى النيتشوى غير المثقل بعبء التاريخ، والوثنى الجديد قادر على القيام بأفظع الأفعال

وأبسطها، قتل الآخرين. وفى إحدى قصص بابل، لا يقوى بطلها على أن يجهز على أحد الرفاق الجرحى، ويصلى للإله ليمنحه المقدره على القتال. وفى قصة أخرى يحاول البطل أن ينضم إلى جماعه القوزاق؛ ولذا كان عليه أن يقتل إوزة بطريقه شرسة وينجح فى ذلك،ولكنه حينما يأوى الى فراشه يبدأ ضميره (اليهودى) فى تأنيبه على فعلته هذه.

وإلى جانب ممثلى أخلاق الضعفاء، يوجد يهود آخرون يعيشون فى عالم الحس خارج نطاق قيم الخير والشر، أبطال لاعلاقه لهم باليهود المساكين الذين صورهم الأدب اليديشى، ولا بالحالمين المثاليين فى الأدب ذى التوجه الصهيونى. أما أبطال بابل فهم، على حد قول أحد النقاد، مثل الخمرة الحمراء الرديئة المملوءة بالفقاقيع؛ فمنهم امرأة يهودية ضخمة تدير بؤرة للصوص وماخورًا للدعارة، ومنهم شحاذون ذوو ذقون مدببة يحرسون مقابر اليهود ويتحدثون عن عبث الوجود الإنسانى، ومنهم رؤساء عصابات يدخلون الرعب في قلوب تجار أوديسا وشرطييها، ومنهم ذابحون شرعيون وحسيديون بولنديون. هذا الجانب من أدب بابل يعبرعن وعيه بالجانب الحسى لعالم يهود اليديشية، ولكنه عالم آخذ في الاختفاء بسبب تصاعد معدلات العلمنة والتحديث، خصوصًا بعد الثورة. ومن هنا يتحول أدب بابل إلى مرثية اختفاء هذا العالم،ولكنها مرثية كوميدية. وهذه النغمة هى التى تنقذه إلى حد ما من العدمية التى تسم كثيرًا من الأعمال الحداثية، وتحل محلها شكلًا بدائيًا مباشرًا من تأكيد الحياة. فعلى سبيل المثال، هناك بيت للعجزة اليهود يحاول أن يضمن لنفسه الاستمرار بأن يتحول إلى تعاونية اشتراكية للدفن، ولكنه لا يمكنه البقاء إلا بالحفاظ على الجثمان الوحيد لديه وعدم دفنه. ومن ثم فإن أول جنازة حقيقية ستقوم بها هذه المؤسسة الاشتراكية تعنى، فى واقع الأمر،

نهايتها. وهناك قصة جديه يختتنانه سرًّا، ومن ثم يسمى الطفل «كارل-يانكل» (كارل-يعقوب). وفى قصة ثالثة، ينضم ابن أحد الحاخامات إلى الحزب الشيوعى (رمز القديم). وفى قصة رابعة، يموت ابن الحاخام الشيوعى فى معركة ولكنهم (بعد موته) يجدون فى أوراقه صورة للينين وأخرى لموسى بن ميمون وقرارات للحزب الشيوعى كتب فى هوامشها أبياتًا شعرية بالعبرية ونصًّا من نشيد الأنشاد مع بعض الطلقات الفارغة.

ولعل من أهم القصص التى تُبين هذا الصراع قصة جيدالى.

وبطل القصة يهودى عجوز (صاحب محل تحف)، وقد اعترته الدهشة والحيرة بسبب عمليات السرقة والنهب فى مدينته، والتى يقوم بها الجانبان الشيوعي والمعادى للشيوعية. ولذا، فهو يسأل: كيف يستطيع المرء، إذن، أن يفرّق بين الثورة والثورة المضادة ؟ وهو ممن لا يقبلون الرأى الحديث القائل بأن ينبذوا كل القيم القديمة : الجيد منها والردئ.«سنقول: نعم للثورة، ولكن هل يمكن أن نقول: لا لشعائر السبت ؟ » ثم تنتهى القصة باقتراح يقدمه بطل القصة لزائره الشيوعى: إن ما تحتاجه الدنيا ليس مزيدًا من السياسة، وإنما منظمة دولية للأخيار، يعيش كل الناس فيها فى سلام ووئام.

وقد رُدَّ اعتبار بابل فى الاتحاد السوفيتى فى فترة ما بعد ستالين، ونُشرت أعماله فى الستينيات. ويمكن هنا أن نثير قضية تصنيف بابل، الذى ورد اسمه فى دليل بلاكويل للثقافة اليهودية باعتباره أديبًا يهوديًّا. وعلى الرغم من أن بابل يكتب باللغة الروسية داخل إطار الثقافة الروسية وتقاليد الرواية الروسية، فإنه لا يمكن فهم أعماله إلا بالعودة إلى هذه التقاليد. وهو يتناول موضوعات يهودية،ولكنها،فى واقع الأمر،موضوعات روسية يهودية،

أى أنها موضوعات تخص حياة يهود اليديشية فى روسيا بعد الثورة، وهى موضوعات لا تُفهم هى الأخرى إلا بالعودة إلى المجتمع السوفيتى الجديد ومشاكل الشعوب والأقليات فيه. ويتسم تناول بابل لموضوعاته بالرحابة الإنسانية، ومن ثم فإن أعماله ترقى إلى مستوى العالمية. كل هذا يجعل تصنيفه كروائى يهودى مستحيلاً، فمثل هذا التصنيف لا يُفسِّر إلا جوانب محدودة للغاية من أدبه.

جيرزى كوزينسكى (١٩٣٣م-١٩٩١م)

كاتب أمريكى يهودى، وُلِدَ فى مدينة لودز فى بولندا، وكان والده أستاذًا مرموقًا فى جامعة لودز. تعرَّض كوزينسكى، خلال الاحتلال النازى لبولندا، لتجارب مريرة وقاسية، وعاش متشردًا فى الريف البولندى، وتركت الحرب آثارها العميقة فى نفسيته وشخصيته، انعكست فى كتاباته التى غلب عليها الطابع المظلم والسوداوى. وتعبِّر روايته «العصفور الملون» عن جزء كبير من هذه التجارب.

عاش كوزينسكى فى بولندا حتى عام ١٩٥٧م؛ حيث هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ونال درجة الماجستير فى العلوم السياسية من جامعة لودز عام ١٩٥٣م، ثم الماجستير فى التاريخ عام ١٩٥٥م من الجامعة ذاتها، وعمل أستاذًا فى معهد العلوم الاجتماعية والتاريخ الثقافى. وبعد هجرته إلى الولايات المتحدة، التحق بالدراسات العليا فى جامعة كولومبيا فى الفترة بين عامى ١٩٥٨م و ١٩٦٥م. وعمل محاضرًا وأستاذًا زائرًا وزميلاً لعدة جامعات ولعدد من مراكز الدراسات الأمريكية المرموقة.

ولكوزينسكى مؤلفات عديدة من أهمها (ستبس) أى خطوات، التى نال عنها الجائزة القومية (الأمريكية) للكتاب عام ١٩٦٩م، ومن أشهر أعماله أيضًا «أن تكون هناك» Being There (١٩٧١م) الذى تحول

إلى فيلم سينمائى كتب له كوزينسكى السيناريو ونال عنه عدة جوائز.

زار كوزينسكى بولندا عام ١٩٨٨م لأول مرة منذ ٣١ عامًا، وأكد خلال زيارته على العلاقات التاريخية بين البولنديين واليهود، وأدان جميع أشكال التحيز، سواء ضد البولنديين أو ضد اليهود. كما أن كوزينسكى، الذى يترأس الصندوق الأمريكى للبحوث البولندية اليهودية،نجح خلال زيارته هذه فى عقد اتفاق لإقامة مؤسسة للتراث البولندى اليهودى فى كازيميز،وهو الحى اليهودى القديم فى كراكوف. وفى العام ذاته، كان كوزينسكى قد حول شقته الصغيرة فى نيويورك إلى مقر مؤسسة «برزنس»، وهى مؤسسة تعمل للحفاظ على ما يسمى «التراث اليهودى».

زار كوزينسكى إسرائيل فى عام ١٩٨٨م أيضًا، وأثار الدهشة والاستياء عندما دافع عن معاملة البولنديين لليهود خلال الحرب العالمية الثانية، وهاجم فيلم «شواه» الذى يتناول أحداث الإبادة النازية (الهولوكوست)، حيث اعتبره فيلمًا متحيزًا وغير عادل على الإطلاق. كما أعرب عن رفضه أن يظل يُعرف مدى الحياة باعتباره أحد الناجين من الإبادة النازية.

وقد تعرض كوزينسكى فى أوائل الثمانينيات إلى بعض الاتهامات التى ألقت بظلالها على سمعته الأدبية؛ حيث ادعت مجلة فيليدج فويس village voice على صفحاتها أن مساعدى كوزينسكى كتبوا أجزاء من كتبه، وأن أعماله الأولى المعادية للشيوعية كانت ممولة من المخابرات المركزية الأمريكية، وأنه اختلق بعض تفاصيل أحداث حياته.

وقد تركت هذه الاتهامات آثارها فى كوزينسكى، كما أصابه الاكتئاب بعد الاستقبال الفاتر الذى قوبل به كتابه الأخير «ناسك شارع ٦٩» (١٩٨٨م) الذى كان بمثابة سيرة ذاتية في قالب روائى خيالى.

وكان كوزينسكى يعانى كذلك من تدهور صحته؛ الأمر الذى كان يعوقه عن العمل. ولعل هذه الأسباب مجتمعة هى التى أدت إلى انتحاره باستخدام أحد الأساليب التى أوصت بها جمعية هيملوك (السم)، وهى إحدى الجمعيات التى تدعو إلى القتل الرحيم لمن يشكو مرضًا عضالاً، وهو ذاته الأسلوب الذى استخدمه عالم النفس الشهير برونوبتلهايم للانتحار قبل كوزينسكى بعام واحد.

فيليب روث (١٩٣٣م)

أهم روائى أمريكى يهودى، ولد ونشأ فى مدينة نيوآرك التابعة لولاية نيوجرسى لأسرة أمريكية يهودية بورجوازية مندمجة. وتدور قصصه حول الصراع الحاد الذى يدور داخل الأمريكيين اليهود بين ميراث لايهودى (اليديشى) من جهة، وجاذبية الحضارة الأمريكية (المسيحية) والعلمانية التى يعيشون فيها من جهة أخرى. أثارت أعمال روث جدلًا كبيرًا، ولعل هذا يعود إلى صراحته غير العادية وإلى أن شخصياته اليهودية شخصيات كوميدية مريضة تكشف عن نفسها من خلال علاقات جنسية شرعية وغير شرعية، صحية ومرضية. وقد وصفه البعض بأنه يهودى كاره لنفسه وليهوديته.

ومن أهم قصصه «المدافع عن العقيدة » «وتحوُّل اليهود عن عقيدتهم» (١٩٦٢م)، «ودرس التشريع» (١٩٨٣م) حيث يحاول روث أن يكشف التناقض الكامن فى بعض التعريفات الأمريكية للهوية اليهودية، ويُبيِّن التضمينات الكوميدية الكامنة فى مفاهيم مثل الشعب المختار والشعب المقدَّس، كما يكشف التناقض الكامن فى الانشغال الزائد لدى اليهود بما حاق بهم من عذاب فى الماضى وحساسيتهم الزائدة، بينما يعيشون الآن فى مجتمع علمانى لا يكترث بهم ولا يُكن لهم حبًّا ولا كُرهًا. ويتناول روث عادةً علاقات الأبناء بآبائهم، خصوصًا فى روايته. كما أن اهتمامه ينصرف كذلك إلى علاقة الرجل بالمرأة. إن الأنثى، خصوصًا

اليهودية،متسلطة، زوجة كانت أم عشيقة، مخططاتها مختلفة عن مخططات الذكر. وهو يطلق على مثل هذه الأنثى «الأميرة الأمريكية اليهودية»، وقد أصبح هذا المصطلح شائعًا فى الخطاب الأمريكى ويحمل معنى قدحيًا. وفى مقابل ذلك، تشير روايات روث إلى الشيكسا، أى الأنثى غير اليهودية، التى تشكل جاذبية خاصة لليهودى. وأهم الروايات التى تتناول هذا الموضوع هى «شكوى بورتنوى» (١٩٦٩م) التى تأخذ شكل اعتراف رجل يهودى يبلغ من العمر ٣٣ عامًا لمحلله النفسى.

وتعد رواية شكوى بورتنوى ذات أهمية خاصة من منظور هذا الكتاب؛ إذ إن بطلها يتنقل بين الولايات المتحدة (الدياسبورا) وإسرائيل. وفى الولايات المتحدة، يكتشف أن هويته اليهودية إنما هى مصدر آلام له وليس لها قوام ولا مضمون واضح، وتدفع به إلى ما يسميه روث المستنقع الأوديبى : أى الاهتمام المرضى بعلاقة الابن اليهودى بأمه اليهودية، وإحساسه العميق بالذنب حينما تتجه عواطفه نحو الشيكسا من بنات الواسب (wasp)، أى الفتاة البيضاء (عادة شقراء) من أصل أنجلو سكسونى بروتستانتى.

ولا يختلف الأمر كثيرًا عندما يذهب البطل إلى إسرائيل، فإنه لا يعجبه ما يرى؛ إذ لا يجد ذاته الأمريكية اليهودية المركبة هناك.

ولذا، فهو حينما يقابل فتاتين إسرائيليتين فى أرض الميعاد، تنتهى العلاقة نهاية مأساوية ملهاوية، إذ تسأله الأولى، وهى ملازم فى الجيش الإسرائيلى، إن كان يفضل الجرارات أو البلدوزرات أو الدبابات. أما الثانية (ناعومى)، فهى إسرائيلية حقة، ولدت فى إحدى المستعمرات بالقرب من الحدود اللبنانية، وأتمت خدمتها فى الجيش الإسرائيلى، ثم

استقرت في إحدى المستعمرات الواقعة على الحدود السورية، وهى لا تكف عن الثرثرة عن الاشتراكية وعن الفساد الذى يسود المجتمع الأمريكى.

وقد لقنته هذه الفتاة المحاربة درسًا فى التاريخ اليهودى من وجهة نظر صهيونية، فأخذت تتحسر على تلك القرون الطويلة التى عاشها اليهود بلا ديار ولا مأوى، والتى أفرزت أمثاله من الرجال «الخائفين المخنثين الذين لا يعرفون قدر أنفسهم، والذين أفسدتهم الحياة فى عالم الأغيار».

بل إنها تلومه على ما حدث لليهود فى ألمانيا النازية «فيهود الشتات، بسلبيتهم، هم الذين ساروا بالملايين إلى غرف الغاز دون أن يرفعوا يدًا ضد مضطهديهم... الشتات»!

إن الكلمة ذاتها تثير حنقى. ولا غرو أن بورتنوى لم يوفق بعد هذا فى العثور على فتاة أحلامه فى إسرائيل.

وتعكس روايات روث واقع يهود الولايات المتحدة الأمريكية الذين يتمتعون بمعدلات عالية من الاندماج (أو يعانون منها حسب الرؤية الصهيونية). ولذا، فإن رؤيتهم للواقع، وأحلامهم،وطموحاتهم، لا تختلف كثيرًا عن رؤية أعضاء الأغلبية وأحلامهم وطموحاتهم، فحلمهم هو الحلم الأمريكى. وهذا أمر مُتوقَّع من أبناء مهاجرى اليديشية الذين تركوا أوطانهم واستقروا فى أمريكا ليحققوا الحراك الاجتماعى، وإذا وجد الشاب اليهودى أن الشيكسا ذات جاذبية خاصة؛ فهذا أمر منطقى لأقصى حد.

وفى رواياته الأخيرة، بدأ روث يتجه نحو داخله باعتباره أنه فنان يهتم بعملية الإبداع بشكل خاص، وذلك فى روايات مثل حياتى كرجل (١٩٧٤م)، والكاتب الشبح (أى الذى يصوغ كتابة ما يكتبه الآخرون صياغة أدبية) عام ١٩٧٩م، وزوكرمان طليقًا (عام ١٩٨١م) وتدور روايتا الكاتب الشبح، وزوكرمان طليقًا حول حياة الروائى زوكرمان الذى تشبه حياته حياة روث نفسه، وهى حياة مملوءة بالمتناقضات. إنه متعطش للنجاح، ولكنه لا يود أن يطارده المعجبون، ويتصرف كابن بار بأسرته ثم لا يطيع أوامر أبيه، وينشر رواية تدور أحداثها عن أسرته ثم يبين مساوءها، ويتوق للإثارة والهدوء ويتزوج من نساء متزنات، ثم يرفضهن لأنهن مثقفات متزنات، ويقوم بعمليات مطاردة جنسية للنساء، ثم يرفض أي نقد موجه لهذه المطاردات، ويكتب روايات فاضحة عن اليهود، ولكنه لا يفهم لماذا تستجيب المؤسسة اليهودية لرواياته استجابة سلبية.

وقد صدرت لروث روايات أخرى، مثل : حينما كانت خيِّرة (١٩٦٧م)، وعصابتنا (١٩٧١م)، والرواية الأمريكية العظمى (١٩٧٣م)، وقراءة نفسي والآخرين (١٩٧٥م)، وأستاذ الرغبة (١٩٧٧م). ومن آخر رواياته رواية الحياة المضادة (١٩٨٦م) حيث يستكشف معنى حياة اليهود في إسرائيل وخارجها وعملية شيلوك (١٩٩٢م).

تدور الرواية الأخيرة حول الكاتب نفسه (فيليب روث) الذي يذهب إلى إسرائيل لإجراء مقابلة مع كاتب إسرائيلي معروف، وهناك يجد نظيرًا له يحمل الملامح ذاتها، والاسم ذاته، ويزعم أنه هو نفسه فيليب روث. يدعو فيليب روث الثاني هذا إلى ما يسميه «نظرية النية»

ومفادها أن الأجدى لليهود الهجرة من إسرائيل إلى أوربا؛ لأن واقعهم الثقافي الحقيقي كان دائمًا هناك، ولأن إسرائيل ستكون الموقع الجديد لإبادة اليهود في حرب نووية مع العرب، كما يصبح المؤلف / البطل محور العديد من الأحداث التي تدور في إسرائيل في زمن الانتفاضة.

الفصل الثالث

اليهود فى عقل الأدباء الصهاينة

طرحت الصهيونية حلًا للمسألة اليهودية، ومن ثم نجد أن الأدباء الصهاينة اهتموا أيما اهتمام باليهود والمسألة اليهودية، ومن أهم هؤلاء جوردون وبيرديشفكى وجوزيف بياليك وشاؤول تشرنحوفسكى

يهودا جوردون (١٨٨٣م- ١٨٨٢م)

شاعر وقاص وناقد كتب بالعبرية، وهو من مواليد ليتوانيا. ويُعدُّ من أهم دعاة حركة التنوير اليهودية ومن أهم المعبرِّين عنها، ولكن فكره وتمرُّده ضد التراث الدينى اليهودى يشيان بما فى داخله من بذور الصهيونية.

تلقى جوردون تعليمًا تقليديًا فى طفولته. وفى سن السابعة عشرة، تلقى تعليمًا غربيًا حديثًا، ودرس عدة لغات (الروسية، الألمانية، البولندية، الفرنسية، الإنجليزية). وتخرَّج فى إحدى الكليات التربوية الحكومية عام ١٨٥٤ م، وعمل مدرسًا فى مدارس الحكومة.

انضم جوردون إلى جماعة من دعاة حركة التنوير كان من أهم أعضائها شاعر العبرية أبراهام دوف ليبنسون وابنه ميخا. تبَّنى جوردون فكر حركة التنوير تمامًا، وشن هجومًا شرسًا على التقاليد الدينية، واتهم اليهودية بأنها دين متحجر يحوِّل اليهود إلى شعب من الكهنة، وطالب بإدخال القيم المادية العلمانية فى حياة اليهود. وكان مديرًا لجمعية نشر الثقافة بين يهود روسيا، وهى من أهم جمعيات التي تمثل حركة التنوير.

كتب جوردون كتابات نثرية عديدة، من بينها مقالات بالعبرية والروسية. ولكن إسهامه الأدبى الأساسى هو أشعاره، ويُقسم النقاد أدبه

إلى مرحلتين أساسيتين : مرحلة رومانسية، وأخرى واقعية :

١- المرحلة الرومانسية : وهى المرحلة التى قاد فيها حركة التنوير التى تهدف إلى إصلاح اليهود وتحويلهم إلى شعب منتج. وتتناول قصائده فى هذه المرحلة الموضوعات التاريخية والتوراتية وبعض الموضوعات السائدة فى عصره، وإن كان تناوله ليس مباشرًا ولا واقعيًا. وتعكس قصيدة «داود وبرزيلاى» (١٨٥١م - ١٨٥٦ م) الدعوة إلى العودة للأرض. وتؤكد القصائد الأخرى فى هذه المرحلة روح الاعتزاز بالذات القومية التى كان يرى جوردون أنها تنعكس فى بعض شخصيات العهد القديم.

وأهم قصائد هذه المرحلة قصيدة « بين أنياب الأسد » (١٨٦٨ م) التى تحكى قصة سيمون برجيورا (أحد أبطال التمرد اليهودى الثانى ضد الرومان) ونهايته المأساوية. وفى هذه القصيدة، ينحي جوردون باللائمة على التعاليم الحاخامية التى أدت باليهود إلى رفض الحياة وقبول العبودية، وإلى أن يقبعوا خلف الأسوار ويكونوا موتى فى الأرض أحياء فى السماء « فتراب كتابكم وأوراق أحاديثكم الجافة غطتكم تمامًا، وجعلت منكم مومياء حية لعدة أجيال ».

ومن الواضح أن رومانسية جوردون من النوع النيتشوى الذى يُمجد القيم العضوية والحيوية وقيم البطولة. ومن أهم قصائد هذه المرحلة أيضًا قصيدة «استيقظ يا شعبى» (١٨٥٦ م)، وهى دعوة لليهود أن يتبنوا مُثُل حركة التنوير وأن يخرجوا من ظلمات الجيتو ويتعلموا العبرية وينبذوا اليديشية ويعملوا فى الحرف اليدوية المنتجة وفى الصناعة والزراعة. وقد اختتم هذه القصيدة بالكلمة المأثورة التى أصبحت فيما بعد شعارًا

لهذه الحركة : « كن يهوديًا فى بيتك، وإنسانًا خارجه ». ومع هذا، يظل التوجه نحو فكرة الشعب العضوى (فولك)، والكتلة القومية المتماسكة وليس نحو الفرد، على عكس مُثُل حركة الاستنارة التى كانت تتوجه أساسًا إلى الفرد. ومن أهم أعمال هذه الفترة القصص الخرافية الوعظية التى كتبها جوردون على نمط خرافات إيسوب ولافونتين وكريلوف وسخر فيها من معاصريه أعضاء الجماعات اليهودية الذين نبذوا مُثُل حركة التنوير وعاشوا فى الظلام (بحسب تصوُّره).

٢-المرحلة الواقعية : يشكل عام ١٨٦٧ م نقطة حاسمة فى حياة جوردون، إذ وقف إلى جانب ليلينبوم فى دعوته إلى الإصلاح الدينى، وكانت قصائده فى هذه المرحلة هجومًا مباشرًا لا هوادة فيه، فى شكل قصص ساخرة، على الخرافات الدينية وانحلال الحياة الدينية الذى أدَّت إليه الشعائر اليهودية التى كان يرى جوردون أنها معادية للحياة. وأهم القصائد هى « اليود (الياء) أو أتفه الأشياء» التى أتمها عام ١٨٧٦م، وهى تتناول مأساة امرأة شابة مطلقة لا يمكنها أن تتزوج مرة ثانية؛ لأن الحاخام رفض الاعتراف بقسيمة الطلاق؛ لأن توقيع زوجها ينقصه حرف اليود (أى حرب الياء وهو أصغر الحروف فى اللغة العبرية)؛ ولذا فهى تظل مطلقة (عجوناه) لا يحق لها الزواج. أما قصيدة «اليوسفان بن سيمون»، فهى هجوم على القهال ورئيسه الذى تآمر وأرسل أحد دعاة حركة التنوير، ويُسمَّى يوسف بن سيمون، إلى السجن بدلًا من لص قاتل يحمل الاسم ذاته.

ومن قصائد هذه المرحلة قصيدة « الملك صدقياهو فى السجن »، وهى مونولوج درامى يعبر عن احتجاج آخر ملوك يهودا ضد روحانية الأنبياء التى قضت على حياة اليهود العادية والطبيعية وعلى وجودهم السياسى. وهذا الموضوع كامن ومتكرر وأساسى فى الأدبيات الصهيونية ذات الطابع النيتشوى.

وقد أخذت الموضوعات الصهيونية تظهر على السطح بشكل أكثر تزايدًا ووضوحًا، ففى قصيدة «لمن أعمل» يلاحظ الشاعر أن مُثُل حركة التنوير أدَّت إلى اندماج الشبان اليهود فى مجتمعهم. وهذا تناقُض كامن فى حركة التنوير العبرية، فهى تدعو إلى الاندماج فى المجتمع، وفى الوقت نفسه تدعو إلى بعث العبرية التى تعزل المتحدثين بها عن مجتمعهم. ولذا، نجد أن هذا الداعية للتنوير يقول: «من بوسعه أن يخبرنى عن المستقبل، لعلى آخر شعراء صهيون ولعلك آخر القراء ».

وبعد تعثُّر التحديث فى روسيا عام ١٨٨١م، نبذ جوردون مُثُل الاندماج ولكنه لم يتبنَّ فكرة هجرة اليهود. وفى قصيدته «أختى روحاماه» (١٨٨٢م)، يدعو جوردون اليهود إلى الهجرة ولكنه يرى أن الهجرة يجب أن تكون إلى الولايات المتحدة لا إلى فلسطين العثمانية. وقد وصل جوردون إلى صيغة صهيونية تشبه الصيغة الآحادهعامية «لن يتحقق خلاصنا الروحى». وقد أشار آحاد هعام إلى دينه الفكرى لجوردون. وجوردون هو الذى أشاع عبارة «يا بيت يعقوب هلم فلنسلك فى نور الرب» (أشعياء ٢/٥) التى استخدمها فى مقال له عام ١٨٦٦ م ونادى فيها بأن يصبح اليهود جزءًا من أوربا. وقد أصبحت فيما بعد شعارًا لأعضاء جماعة البيلو الذين استوطنوا فى فلسطين. ولعل

هذا هو التناقض الكامن فى مُثُل حركة التنوير اليهودية.

وكتب جوردون نقدًا لكتاب بنسكر «الانعتاق الذاتى»، ولكنه كان نقدًا متعاطفًا، كما أنه عبَّر عن حماسته لاستعمار إنجلترا لمصر عام ١٨٨٢م؛ إذ إن هذا الاحتلال سيزيد من أهمية فلسطين كممر إلى مصر ومركز للتجارة الآسيوية «وقد يجذب الحكم البريطانى كثيرًا من إخواننا الياسبورا ليستقروا فى فلسطين ليحرثوا أرضها، ويبينوا السكك الحديد، ويحيوا التجارة والفنون والحرف». ونادى بإنشاء جمعية من أجل الذاهبين إلى فلسطين، أى أنه تبنى المشروع الصهيونى بكل أبعاده.

وعلى الرغم من أهمية جوردون كشاعر يكتب بالعبرية، فإن كثيرًا من النقاد يميلون إلى القول بأنه لم يكن شاعرًا، وإنه كان ناظمًا للقصائد ومهيجًا اجتماعيًا بالدرجة الأولى. وقد ترجم جوردون كثيرًا من الأشعار الغربية إلى العبرية، وهو يُعَد من المجددين فى الشعر المكتوب بالعبرية.

ميخا بيريشفسكي (١٨٦٥م- ١٩٢١م)

كاتب روسي، ومفكر صهيوني، رومانتيكي كوني النزعة، حلولي الرؤية كان يكتب باليديشية والعبرية. ولد في ميدزيبوز الروسية، مَهد الحسيدية في القرن الثامن عشر، ونشأ في عائلة عريقة في التدين، وكان أبوه حاخامًا، وفي سن السابعة عشرة كان بيرديشفسكي قد تلقى تعليمًا كاملًا وألم بكل تعاليم القبالة والحسيدية.

حاول في كتاباته الأولى أن يفعل ما وصفه فيما بعد بأنه المستحيل: التوفيق بين التقاليد الحاخامية وحركة الاستنارة اليهودية. وفي عام ١٨٩٠، انتقل إلى أوربا الغربية ليتلقى شيئًا من التعليم العلماني (المحرم). وأثرت فيه هذه الفترة القصيرة ووسمته بسماتها. ثم بدأ بعد ذلك في الترحال بين برن وبرلين حيث قضى أكثر فترات حياته إبداعًا.

كتب بيرديشفسكي (اسمه الأدبي المستعار « بين جوربون ») كثيرًا من المقالات النقدية والقصص القصيرة والطويلة العبرية اليديشية. وتأثر بيرديشفسكي بأفكار شوبنهور بشأن علاقة الفرد بالجماعة، وتأثر أيضًا بأفكار نيتشة وبخاصة أفكاره بشأن السوبرمان أو الفرد الممتاز المتميز الذي يرتفع على الجماعة والتقاليد، كما تبع نيتشة في إصراره على «إعادة تقييم جميع القيم» وإخضاعها للنقد الكامل؛ لكل هذا نجد أن بيرديشفسكي يهاجم التقاليد اليهودية الروحية في خضوعها وخنوعها

وفى تكبيلها للإنسان بالطقوس المميتة. كما هاجم بعض أدباء العبرية (بياليك وكلاوزنز) واليديشية (مندلى موخير سيفاريم) ولكنه شجع بعض الأدباء الجدد مثل حاييم برنر ممن يشاركونه رؤيته للعالم. وقد هاجم بيرديشفسكى وبشدة جماعة أحباء صهيون وآحاد هعام؛ لأن الأخير أكد أهمية ما سماه «القيم الروحية»، ولعله لو قرأ كتاباته بقليل من الإمعان لاكتشف النيتشوية القومية فيها، ولاكتشف أيضًا أن مفهوم آحاد هعام؛ بشأن «السوبر أمة» أو الأمة الكاملة لا يختلف كثيرًا عن مفهوم السوبرمان أو الإنسان الكامل، ولاكتشف أن القومية العضوية مفهوم يجمع بينه وبين آحام هعام ونيتشة. كتب بيرديشفسكى أكثر من ١٥٠ قصة بالعبرية، وكتب بعض القصص باليديشية، وتصوِّر قصصه تمزق اليهودى فى العصر الحديث بين تقاليد اليهودية وروح الحضارة الغربية، والشتتل هو الخلفية الأساسية لعديد من هذه القصص التى تتضمن نماذج بشرية مختلفة تجابه مشاكل يهودية محددة مثل التقاليد الخانقة والزيجات الاضطرابية المرتبة. وتعالج القصص الدوافع الإنسانية لهذه الشخصيات فى تصارعها مع كل هذه العوائق والحواجز. وتدور معظم قصصه حول موضوعين أساسيين:

١- الحياة اليهودية فى المدن اليهودية الصغيرة فى آخر القرن التاسع عشر التى يقسمها دائما نهر يفصل حى اليهود عن حى الأغيار.
٢- حياة الطلبة اليهود من شرق أوربا فى وسط أوربا وغربها وإحساسهم بالانبهار والاغتراب.

ويمكن القول بأن هذين الموضوعين هما أهم موضوعين فى حياة معظم المفكرين الصهاينة، بل معظم المفكرين والأدباء الذين تناولوا

الموضوع اليهودى. وثمة صراع يدور بين الخير والشر، وبين الجمال والقبح ينتهى بهزيمة الخير والجمال. فالشتتل– ساحة هذا الصراع – قد وقع فى قبضة قوة عمياء قاسية. وتوجد أنماط إنسانية متكررة : امرأة ذكية رقيقة متزوجة من إنسان فظ خشن ، رجل لا قسمات له ولا ملامح، طالب متمرد على أوضاع مجتمعة ، أشخاص يقضون حياتهم يعانون من الزيجات المُرتبة ، شخصيات متمردة على التراث اليهودى مثل المهرطقين ومدعى المشيحانية. ومعظم قصصه ذات طابع انطباعى تتكون من مونولوجات عاطفية مع استطرادات هى أقرب إلى المقالات. وطريقة السرد فى قصصه تشكل انتقالاً من أشكال السرد الخاصة بالقرن التاسع عشر إلى الأشكال الأكثر دقة.

جمع بيرديشفسكى بعض الأساطير الحسيدية؛ حيث اهتم بالحسيدية على الرغم من تمرده على التراث يَصلح مدخلًا لفهم فكره الصهيونى. فهو يعيد تقييم اليهودية ويذهب إلى أن اليهودية القديمة إنما هى –فى واقع الأمر– العبادة اليسرائيلية القربانية الوثنية، التى تدور حول عبادة الطبيعة والكون والأصنام، وأن الطبقة التوحيدية (التوراتية) دخيلة على هذه العقيدة. وفى كتابه «سيناء وجيرزيم»، يذهب بيرديشفسكى إلى أن مؤسس العقيدة اليسرائيلية هو يوشع بن نون وليس موسى. فكأن بيرديشفسكى يطالب بالعودة إلى الوثنية الحلولية القديمة كطريقة للتحرر من اليهودية الحاخامية. فالبعث القومى بعث كونى حلولى، وعلى اليهود أن يرفضوا عبوديتهم الظاهرة التى حولتهم إلى أمة من الرجال الذين نضبت قواهم الطبيعية واستوعبوا فى يهودية مجردة خالية من الحياة. عليهم العودة إلى يهودية جديدة : يهودية تضع اليهودى قبل اليهودية، وإسرائيل قبل التوراة، وتعيش فى وئام مع الطبيعة، وتتغنى بنشيد الإنشاد الذى يحتفى

بالجسد وبنشيد داود الذى يتغنى بالطبيعة السامية التى لا حدود لها، الطبيعة التى هى منبع كل شيء، منبع كل ما يحيا وروحه. هذه الوثنية الجديدة ترى أن جوهر الحياة هو السيف، بل هو تجسيدها فى أعرض خطوطها المادية والجوهرية؛ إذ حل السيف محل التوراة. وهذه العودة للطبيعة هى برنامج بيرديشفسكى لإصلاح اليهود واليهودية، وعلى حد قوله فإن الشعب المقدَّس سيصبح الشعب الحى.

ويمكننا أن نسمى صهيونية بيرديشفسكى «الصهيونية الطبيعية» أو«الصهيونية الكونية» أو«الصهيونية العضوية» باعتبار أن الإنسان اليهودى سيستمد هويته وكينونته من خلال العودة إلى الطبيعة والالتحام بها وبفقدان الذات فيها. ولكن الطبيعة التى يعود إليها هى -فى واقع الأمر- بديل الأرض فى الثالوث الحلولى العضوى فى مرحلة موت الإله: الأرض، الإنسان، روح الحياة التى تربط بينهما (التى هى أيضًا العنف أو السيف). ومثل هذه الصياغة الحلولية العضوية الحيوية لا تختلف عن كثير من الصياغات اليهودية التقليدية؛ فاليهودية تحوى داخلها طبقة حلولية تجب الطبقة التوحيدية بحيث تحل أصنام جرزيم محل التوحيد. وصهيونية بيرديشفسكى لا تختلف كثيرًا فى بنيتها عن صهيونية جوش إيمونيم الحلولية العضوية، فكلاهما جعل الأرض موضع الحلول، وأهم عناصر الثالوث الحلولى. ولعل هذا التشابه بين المتمرد بيرديشفسكى ومعظم الصهاينة جعله يُفسر سر حماسته للحسيدية وقصصها. ويمكننا أن نقول إن بيرديشفسكى لا يعارض الحلولية التقليدية، وإنما يعارض سكونها وحسب، وهو سكون اضطراب بعد فشل كثير من الحركات المشيحانية، فتحولت النزعة المشيحانية العدمية المدمرة إلى توجُّه نفسى وغوص فى الذات، عدميته وتدميريته كانتا موجودتيْن بالقوة، ثم تفجرت فى الدولة

الصهيونية وأصبحت توجد بالفعل، وقد صدرت أعمال بيرديشفسكى الكاملة فى ٢٠ جزءًا (١٩٢١م- ١٩٢٥م).

جوزيف برينر (١٨٨١م-١٩٢١م)

مؤلف روسي يهودى يكتب بالعبرية واليديشية، وتأثر بأعمال بيرديشفسكى وبرؤيته للحياة وبأعمال مندلى موخير سيفاريم. تأثر، شأنه شأن كثير من المؤلفين الذين يكتبون بالعبرية في عصره، بأعمال دوستويفسكى وتولستوى ونيتشة. ولد في أوكرانيا، ودرس فى إحدى المدارس التلمودية العليا، ثم عمل ككاتب (سوفير)؛ حيث كان يكتب رقائق التوراة والتمائم، وانضم إلى حزب البوند. وقد كتب بعض القصص من أهمها روايته القصيرة «فى الشتاء» (١٩٠٢م) التى تُعَدُّ أول أعماله الروائية المهمة.

عاش برينر بعد عام ١٩٠٠م في وارسو، وخدم فى الجيش الروسى بين عامى ١٩٠١م و ١٩٠٤م، ولكنه هرب إلى لندن حيث نشط فى جماعة عمال صهيون، ثم بدأ العمل بالطباعة والنشر والتأليف بعض الوقت، ثم استقر فى فلسطين؛ حيث قام بتدريس العبرية فى يافا عام ١٩١٥م، ثم اضطر إلى تركها. ولكنه عاد مع القوات البريطانية واستمر فى نشاطاته الصهيونية العديدة التى كان من أهمها الإسهام فى تأسيس الهستدروت. وقد قُتل عام ١٩٢١م في أثناء بعض أعمال المقاومة العربية ضد الاستعمار البريطانى والصهيونى.

وُصفت أعمال برينر الروائية بأنها انعكاس مباشر للحياة ولحياته هو على وجه التحديد؛ ولذا نجد أن الراوى فيها هو الشخص الأول (المتكلم). ومهما اختلفت الأسماء والشخصيات الأساسية فهم -فى نهاية الأمر- برينر نفسه : يورمان فى قصة «فى الشتاء» وأبراسون فى قصة «حول النقطة» وإليعازر في قصة « فى المساء والصباح »، ويوحانان ماهاراشك فى قصة «خلف الحدود ». وشاؤول جمسو فى قصة « بين الحروب »، ويحزقئيل فى قصة « الفرار والفشل » وتأخذ أعماله الأدبية الأشكال التالية :

١-القصة الوثائقية التى تتبع منهج التعاقب التاريخى.
٢-المذكرات التى تم تحريرها وتحويرها.
٣-الراوى الذى يرى الأحداث بعينه، ولكنه لا يشارك فيها.

وتُقدِّم كثير من شخصيات برينر اعترافاتها وتكشف خبايا نفسها بنفسها، وهى شخصيات تُغَير مكان إقامتها لتكتشف أن هذا لا يجدى فتيلا؛ إذ إن الخلل فى الداخل ؛ ولذا فهى تنتهى بالإحساس بالمرارة تجاه نفسها وتجاه العالم. وكثير من أبطاله مضادون، بعضهم قد يبحث عن معنى لحياته، أو عن هويته، والبعض الآخر يستسلم تمامًا لقدره (من أهم أعماله رواية «من هنا وهناك» وهى مستوحاة من حياة جوردون الذى تتضمن شخصيته قدرًا من الإيجابية والتفاؤل).

حاول برينر أن يقدم الواقع من خلال لغة الحديث العبرية، وهى لغة لم تكن موجودة آنذاك؛ ولذا فقد حاول تطعيم اللغة بكلمات ومفردات من اليديشية والروسية والألمانية. كما أن بنية الجملة ذاتها كانت تعكس محاولته أن يدخل الحياة على أسلوب العبرية الحديثة؛ ولذا فقد كان

كثيرًا ما يلجأ إلى تكرار الجمل الناقصة وعلامات الاستفهام والتعجب واستخدامها، وكان لا يستخدم الصور الشعرية إلا فى اللحظات التى تصل الأحداث فيها إلى الذروة.

هاجم برينر آحام هعام وكان محور الصراع مفهوم المنفى. فبرينر كان يعبر عن وجهة النظر الاستيطانية العمالية بكل شراستها وتبلورها وتطرفها، ذاهبًا إلى أن يهود العالم كيان لابد من تصفيته، ومهمة اليهود هى الاعتراف بوضاعتهم منذ بدء التاريخ حتى يومنا هذا.

الفصل الرابع

اليهود في عقل جمال حمدان

أثر جمال حمدان

هناك قضية خاصة ولكنها عامة (غير ذاتية تمامًا، غير موضوعية تمامًا) في الوقت ذاته (ثنائية حمدانية) وهي علاقتي ومدى تأثري به. قرأت هذا الكتاب حينما كنت اكتب موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية : رؤية نقدية والتى صدرت عام ١٩٧٥م. كنت أحس نحوه بالإعجاب الشديد، سواء فى أسلوب كتابته أو أسلوب حياته : هذا الزهد العلمى الشديد، هذا الإعراض عن الدنيا الذى مكنه من إنجاز بعض جوانب مهمة من مشروعه المعرفى الضخم (ولعل هذا هو الذى شجعنى على الاستقالة من الجامعة؛ لأنجز مشروعى المعرفى). ومن المفارقات التى تستحق التأمل، أن هذا الأستاذ الجامعى الذى ترك الجامعة، والمثقف الذى اعتزل الحياة الثقافية، قد ألقيا بظلالهما على كل من الجامعة وحياتنا الثقافية.

ولكن علي الرغم من الإعجاب الشديد هذا،فإنه يبدو أنني حين قرأت كتابه لأول مرة كنت أبحث ساعتها عن المعلومات، شأنى فى هذا شأن أى باحث، ولكن يبدو أيضًا أننى استوعبت فى الوقت ذاته منظومة فكرية كاملة ثم استبطنتها تمامًا من دون أن أدرى. غير أنى لم أدرك هذا إلا مؤخرًا بعد أن انتهيت من كتابة موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيرى وتصنيفى جديد (والتى استغرقت معظم الفترة السابقة من حياتى) وجلست لأتأمل فى مصادر فكرى. وقد

تزامن هذا مع كتابة هذه المقدمة؛ فهالنى حجم تأثرى به فى طريقه تفكيره. ولقد جاء فى كتابه الكثير من المعلومات والوقائع فأخذت منها ما أخذت، واستبعدت ما استبعدت، ثم تبدلت المعلومات وتحورت، كما تتبدل المعلومات وتتحور، ولكن بقى ما هو أهم : بقى فكره ورؤيته ومنهجه. فمن الواضح أننى تعلمت من جمال حمدان رفض الواحدية المادية العلمية والتعصب للمناهج الرياضية، وإعادة الاعتبار للخيال والمجاز والحدس فى عملية التفكير العلمى. ومن أهم ما تعلمته منه هو الخروج بالظواهر اليهودية والصهيونية من دائرة التوراة والتلمود والدراسات اليهودية، وإدخالها فى نطاق العلم الإنسانى العام ووضعها فى عدة سياقات تاريخية لتصبح ظواهر مختلفة ذات أبعاد مختلفة وليست ظاهرة واحدة مغلقة تتسم بالوحدة. ولكن أهم ما تعلمته منه وهو ما تعلمته من أساتذتى (مثل د. إيميل جورج - د.نور الشريف - د.ديفيد وايمر) طريقة التفكير والنظر وكيفية التأمل في المعلومات وتفسيرها. لقد تعلمت من جمال حمدان كيف تُكتشف الأنماط داخل ركام التفاصيل المتغيرة، وكيف نجرد الحقيقة من الحقائق. ولا أدرى هل تعلمت منه أيضًا شيئًا من الصلابة والقدرة على المقاومة ؟

أثر جمال حمدان لا يمكن أن تجده فى سطر أو سطرين أو صفحة أو صفحتين من كتاباته، وإنما هو هناك بين السطور، وهذا هو أعمق الأثر. ولكن مع سيطرة النموذج التراكمى المعلوماتى، أُهملت أهمية هذا النوع من التأثر؛ فمجال البحث العلمى بالنسبة إلى الكثيرين، هو الحقائق وليس الحقيقة، هو المعلومات وليس الأنماط الكامنة وراءها؛ ولذا فحينما يُدرس أثر كاتب في آخر، فإن الدارسين عادة ما يبحثون دائمًا عن بضع جمل وعبارات واقتباسات مباشرة نقلها الكاتب المتأثر بالكاتب

المؤثر (وهكذا عُدنا مرة أخرى لشركات النقل!). وقائمة المراجع فيما يُكتب من دراسات تدور فى إطار هذا النموذج المعلوماتى؛ مما يعنى أن إسهام عشرات المفكرين والمعلمين فى صياغة أفكار الدارسين لا يعترف به؛ لأن مثل هذا الإسهام لا يوجد فى سطر بعينه أو صفحة محددة، وما يوجد بين السطور لا يُقاس ولا يُمسك بالحواس الخمس؛ ولذا فهو غير موجود من منظور كمى معلوماتى.

كما أننى يمكننى أن أثير قضية أخرى وهى لم لم يؤثر جمال حمدان فى هؤلاء الذين يكتبون دراسات فى الموضوع ذاته بطريقة تتناسب مع حجمه الفكرى؟ يمكننى القول إن النموذج المعلوماتي التراكمى قد سيطر تمامًا وحوّل كل شيء (الآراء والرؤى والأحلام والآلام) إلى معلومات. ولذا تحولت كتابات هذا المفكر الفذ إلى مادة أرشيفية، يتناولها بنهم الكُتَّاب المعلوماتيون. وأعتقد أن معظم ما يُكتب هذه الأيام يُكتب صدورًا عن هذا النموذج، ولكن الأسوأ من هذا أن ما يُقرأ الآن يُقرأ بالطريقة ذاتها، وهكذا تضيع الحقيقة ولا يبقى سوى الحقائق!

والتكريم الحقيقى لجمال حمدان لا بد أن يأخذ شكل محاولة التوصل، لا إلى ثمرة فكره وإنما طريقة تفكيره، لا إلى ما قاله وذكره وأورده من معلومات وحقائق ووقائع، وإنما ما توصل إليه من نتائج وكيف نجح (أو أخفق) فى توصيله. ولا بد أن نكتشف طبيعة مشروعه البحثى ونبيّن ما أنجزه منه وما لم ينجزه؛ فهناك أجندة بحثية بين السطور علينا أن نصل إليها ونبينها للأجيال. إن جمال حمدان وضع أساس خطاب تحليلى جديد، لم يلتزم به هو نفسه أحيانًا، وهذا هو شأن الرواد دائمًا. علينا أن ندرس هذا الخطاب ونصل إلى برنامج بحثى يحوى الإشكاليات

الأساسية التى طرحها جمال حمدان، ثم نكمل المسير؛ وبذا لا تضيع حياته هدرًا وتكتسب حياته معنى، ويتحول إنجازه الفكرى الشامخ من مجرد مجموعة أفكار مرصوصة وكتابات مصفوفة تُسحب من الخزائن فى المناسبات العامة ليُكرَّم اسم صاحبها ثم تُعاد مرة أخرى؛ لتستمر فى الرقاد ! يتحول هذا الإنجاز الشامخ إلى رصيد حى يُضاف إلى رصيد هذه الأمة الفكرى فيزيدها علمًا وحياة.

اليهود أنثروبولوجيًّا أى «اليهود من ناحية الأنثروبولوجيا» هو عنوان الكتيب الذي ألفه هذا العبقرى الفلتة جمال حمدان. وعلى الرغم من صغر حجم الكتيب، فإنه يبلور كثيرًا من أفكاره وآرائه ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا فى إطار منظومته الفلسفية والسياسية ومنطلقاته الفكرية. وقد نشر الكتاب فى طبعة ثانية فى كتاب الهلال بعنوان «اليهود». وفيما يلى المقدمة التى كتبناها لهذا الكتاب (وأرقام الصفحات التى ترد فى هذه الدراسة هى أرقام صفحات هذه الطبعة) .

هذا الكتيب، مثل كل كتابات جمال حمدان، ليس دراسة أكاديمية بالمعنى السلبى للكلمة، أى الدراسة التى يكتبها أحد المتخصصين الأكاديميين دونما سبب واضح ولا تتسم بأى شيء سوى «صالحة للنشر»؛ لأن صاحبها اتبع مجموعة من الأعراف والآليات البحثية (من توثيق ومراجع وعنعنات علمية موضوعية) تم الاتفاق عليها بين مجموعة من المتخصصين والعلماء. والهدف عادةً من مثل هذه الكتابات (التى يُقال لها «أبحاث» مع أنها لا تنبع من أية معاناة حقيقية ولا تشكل «بحثًا» عن أى شيء)، وهو زيادة عدد الدراسات التى تضمها السيرة العلمية للأكاديمى صاحب الدراسة؛ فتتم ترقيته،والصالح للنشر هو عادةً ما يؤهل للترقية. قد تقوم الدنيا ثم تقعد وقد يُقتل الأبرياء وينتصر الظلم وينتشر الظلام، وصاحب «البحث» لا يزال يكتب ويوثق ويعنعن وينشر، ثم يكتب ويوثق ويعنعن وينشر، وتدور المطابع وتسيل الأحبار ويخرج المزيد من الكتب. ثم يذهب صاحبنا إلى المؤتمرات التى تُقرأ أبحاث فيها أكاديمية لا تبحث عن شيء ليزداد لمعانًا وتألقًا، إلى أن يُعيَّن رئيس المجلس الأعلى للشئون الأكاديمية، يتحرك فى عالم خالٍ من أى هموم إنسانية حقيقية.. عالم خالٍ من نبض الحياة : رمادية كالحة هى هذه المعرفة الأكاديمية، وذهبية خضراء هى شجرة المعرفة الحية المورقة.

النموذج المعلوماتي التراكمي

كتيب جمال حمدان ليس دراسة أكاديمية بهذا المعنى، وإنما هي دراسة عميقة كتبها مثقف مصرى «صاحب موقف» لا يكتب إلا انطلاقًا من لحظة معاناة وكشف. وهو لا شك يتبع معظم الأعراف الأكاديمية، ويستخدم كل الآليات البحثية من توثيق وعنعنة، ولكن الآليات، والوسائل لا تتحول أبدًا إلى غايات، والمعلومات موجودة وبكثرة (وربما تفوق بمراحل ما تأتى به المراجع المعلوماتية) ولكنها مجرد معلومات. فنقطة البدء هى قلق وجودى عميق أدى إلى ظهور مشروع فكرى متكامل، والهدف يظل دائمًا هو الوصول إلى الحقيقة، وكيف يمكن تحويلها إلى عدل.

ولذا فكل دراسات جمال حمدان هى دراسات إشكالية، محاولة للإجابة عن سؤال ما،وتصب كل الأسئلة فى مشروع فكرى واحد، محوره مصر. فجمال حمدان صاحب فكر، وليس ناقلًا مثل عدد لا يُستهان به ممن يُسمون بالمفكرين في بلادنا؛ ممن جعلوا همهم نقل آخر فكرة وآخر صيحة، عادة من الغرب «أولئك الذين يرون أن العالم هو الغرب.. ولا شيء سواه، وهي النظرة الاستعمارية التى سادت طويلًا، والتى تركز على أن الدنيا هى أوربا EURO CENTRIC وعلى أوربا وأمريكا معًا ATLANTO CENTRIC أو الغرب بعامة WEST CENTRIC (ثلاثية حمدان تأليف الدكتور عمر الفاروق،ص ٢٣).

صاحب الفكر هو إنسان قد طوَّر منظومة فكرية تتسم أجزاؤها بقدر من الترابط والاتساق الداخلي (فهى تعبِّر عن قلقه وآماله)؛ ويكمن وراءها نموذج معرفى واحد، رؤية واحدة للكون. أما ناقل الأفكار، فهو إنسان ينقل أفكارًا متناثرة لا يربطها بالضرورة رابط، وتنتمى كل فكرة إلى منظومة فكرية مستقلة. وما يحدث فى كثير من الدراسات الأكاديمية أن كاتبيها يقومون بنقل الأفكار المتباينة ويعرضونها، دون إدراك للنموذج المعرفى الكامن وراءها، أو مع إدراك كامل له دون أن يكترثوا بتضميناته وتطبيقاته؛ فمهمتهم هى النقل (حتى نلحق بركب الحضارة الغربية) - نقل كل شيء بأمانة شديدة وحياد أشد، وموضوعية متلقية هى -فى واقع الأمر- تعبير عن موت القلب والعقل والضمير والهوية، والقدرة على الاجتهاد. فى هذا الإطار يحل السرد المباشر لأفكار محل عمليات التفسير بما تتضمنه من تفكيك وإعادة تركيب، ويختفى المنظور النقدى؛ فتتعايش الأفكار جنبًا إلى جنب ولا يمكن التمييز بين الجوهرى منها والهامشى. ونقل الأفكار ورصها دون إدراك لتضميناتها الفلسفية لا يختلف كثيرًا عن نقل المعلومات ومراكمتها من دون إدراك للمعنى الكامن وراءها والتحيزات القابعة داخلها والسياق الذى نبعت منه. لذا فمثل هذه الدراسات «قد تنقل عمدًا أو عن غير عمد وجهات نظر محدودة ومحسوبة سياسيًا» (كما يقول جمال حمدان ص ٧) وهكذا يتحول المثقفون إلى أعضاء فى شركات نقل الأفكار التى لا تختلف كثيرًا عن شركات نقل المعلومات أو حتى البضائع.

...

جمال حمدان لا ينتمى إلى هذه المدرسة المعلوماتية التراكمية التى استشرت تمامًا فى صفوف الباحثين؛ بسبب سهولة الإنتاج العلمى من خلالها (استبيانات-جداول-تحليل سطحى للمضمون- استطلاع

رأى-أرقام). ولا شك أن غياب المشروع الحضارى المستقبلى يزيد من انتشار هذا النموذج؛ إذ يحل التفكير السهل المباشر من خلال الكم المصمت، محل التفكير المركب من خلال الرؤية والهوية والحلم والأمل، ويصبح التلقى المهزوم والإذعان (الموضوعى) للأمر الواقع، بديلًا من محاولة رصد الواقع بأمل تغييره وإعادة صياغته. وقد زحف هذا النموذج على المقررات المدرسية وفلسفة التعليم فى مدارسنا؛ ومن هنا التلقين، والدروس الخصوصية التى لا تعلم الطالب شيئًا؛ إذ إن المهارة الأساسية التى يكتسبها هى مهارة اجتياز الامتحانات.

إن المدرسة المعلوماتية التراكمية معادية للفكر والإبداع ، وتدور فى إطار الموضوعية المتلقية، السلبية، العقل عندها آلة ترصد وتسجل، وليس طاقة إنسانية مبدعة تعيد صياغة العالم، وهي لا تكترث بالحق أو الحقيقة؛ لأنها غرقت تمامًا فى الحقائق والوقائع والأفكار المتناثرة، ترصدها من الخارج من دون تعمق ومن دون اجتهاد وكأنها أشياء مرصوصة، كم لا هوية له؛ ولذا تفقد الظواهر شخصيتها ومنحاها الخاص، وكما يقول جمال حمدان :«نحن نلاحظ أن أغلب كتاباتنا فى العربية عن العدو الإسرائيلى تأخذ فى جملتها الصيغة السياسية المباشرة أو غير المباشرة التى تعامل العدو كمعطيات مفروغ منها أو ككم معلوم بدرجة أو بأخرى، من دون أن تحاول أن تنفذ إلى حقيقة كيانة وتركيبه : فالكل يهود أو صهيونيون، الكل يعيش فى كنف الاستعمار وحمايته، والكل أتى بصورة غامضة من نسل يهود الشتات الذين أتوا بدورهم بطريقة ما من سلالة يهود فلسطين التوراة ..إلخ. وفى هذا الإطار التجريدى الضيق (أى الاختزالى)أو المتعجل غير المتأنى .. تبدو صورة العدو فى أذهاننا باهتة غائمة بالغة السطحية، وتبدوا أحيانًا- أكاد أقول - كما لو كنا نطارد شبحًا » (ص٦).

ثنائية تكاملية

وبدلًا من هذه المطاردة العبثية للأشباح غير الحقيقية، يقترح جمال حمدان «دراسة علمية محققة تقتنص هذا الشبح، تجسده، ثم تشرحه أصلًا وتاريخًا، جنسًا وتركيبًا ،تطورًا وتوزيعًا» (ص٦)، بدلًا من الاختزال، التركيب، وبدلًا من التلقى الإبداع، وبدلًا من التفاصيل الفكرية أو المعلوماتية الميتة، رؤية متكاملة وحية. تبدأ هذه الرؤية بتعريف (أو إعادة تعريف) علم الجغرافيا ذاته (وهذا أمر يغيب عن الكثيرين، أن يبحث المبدع الأصيل فى مجال العلوم الإنسانية، أن يعيد صياغة حدود العلم ذاتها) فالجغرافيا «هى علم تباين الأرض (أى التعرف على الاختلافات الرئيسة بين أجزاء الأرض المختلفة)». هى ولا شك «علم» ولذا فهى تتعامل مع الكم والعام. يقف معظم باحثينا عند هذه التضاريس أو الحدود المادية الصارمة، ولكن جمال حمدان المبدع الجسور يتقدم ويغامر مع الكيف والخاص؛ فيؤكد أن قمة علم الجغرافيا هى التعرف على «شخصية الأقاليم» شيء أكبر من مجرد المحصلة الرياضية لخصائص الإقليم وتوزيعاته، إنها تتساءل أساسًا عما يعطى منطقة تفردها وتميزها بين سائر المناطق، وتريد أن تنفذ إلى «روح المكان» لتستشف «عبقريته الذاتية التى تحدد شخصيته الكامنة». عالم لا بد لنا أن نجده يهوم فى الأماكن ولا يمكن الإمساك به. وهى أيضًا لا روح لها؛ فالروح هى مصدر فردية المرء وتميزه عن غيره من بنى الإنسان، هذا لا يعنى أن الجسد ليس له

تميزه، فشكل الجسد وبنيته يختلفان من فرد إلى فرد ومن مجموعة بشرية إلى أخرى. ولكن تميز الجسد ليس بدرجة تميز الروح ذاتها، فالجسد - فى نهاية الأمر والتحليل والمطاف- كم مادى ينتمى لعالم المادة، وقوانين الحركة. بل إن تميزه الحقيقى يأتى من وجود الروح فيه، التى تصوغ الجسد داخل خطاب حضارى متميّز (من ملبس ومأكل وزينة) يختلف من زمان إلى آخر، ومن مكان إلى آخر؛ فهى تخرج بالجسد من عالم الطبيعة وقوانينها العامة، وتدخل به عالم الحضارة الإنسانية بثرائها وخصوصيتها .

ولأن الجغرافيا كعلم تتجاوز عالم المادة والحواس المباشرة وليست سجينة الكم، فهى لا تقبع قط فى الآن وهنا وحسب، وإنما تتجاوزها، «فهى تترامى بعيدًا عبر الماضى وخلال التاريخ. لأنه بالدور التاريخى وحده يمكن أن تتعرف على الفاعلية الإيجابية للإقليم وعلى التعبير الحر للشخصية الإقليمية » (شخصية مصر، ص٣) .

ولنلاحظ ما يفعله جمال حمدان : فهو يرفض أحادية البعد ويتبنى ثنائية أساسية تشكل جوهر رؤيته. وكما يقول: «حق لنا أن نبقى تفاصيل التفاصيل .. ولكن حق علينا كذلك ألا نغرق فيها ولا نتوه، وأن علينا أن نتجاوزها، نقفز منها وفوقها إلى أعلى الكليات وأعم العموميات وإلى جانب النظرة التحليلية التليسكوبية والجغرافية والماكروسكوبية الواسعة الأفق» (ثلاثية حمدان، ص٢٩). ولكن الثنائية التى يدعو لها ليست ازدواجية وإنما ثنائية تكاملية : كم يتكامل مع كيف، كيف يتكامل مع التاريخ - مكان يتكامل مع الزمان - جسد يتكامل مع روح - جزء يتكامل مع كل - خاص يتكامل مع عام. والتكامل هنا لا يعنى ذوبان

الواحد واندماجه في الآخر (فهذا يؤدي إلى الواحدية) وإنما يعنى تقاطعًا وتفاعلًا يؤديان إلى تفرد وتجاوز لعالم الكم المادى. وإذا أخذنا العنصر الثانى فى الثنائيات فسنكتشف أنه لا ينتمى إلى عالم المادة المصمتة، وإنما إلى عالم الإنسان (كيف، تاريخ، زمان، روح). وكما يقول جمال حمدان: «البيئة قد تكون فى بعض الأحيان خرساء، ولكنها تنطق من خلال الإنسان. وربما تكون الجغرافيا صماء، ولكن ما أكثر ما كان التاريخ لسانها. ولقد قيل بحق إن التاريخ ظل الإنسان على مصر، بمثل ما أن الجغرافيا ظل الأرض على الزمان» (شخصية مصر، ص٤) .

بيئة خرساء وجغرافيا صماء. هذا هو عالم الواحدية المادية (الدراسات الموضوعية المعلوماتية التراكمية المتلقية) فى مقابل إنسان ينطق وتاريخ يتحدث بلسان فصيح (مثل كتابات جمال حمدان)، والتاريخ هو محاولة الإنسان تجاوز عالم المادة؛ ولذا فهو يلقى بظله عليها، على الأرض. ولكن مادية العالم وموضوعيته لا يمكن للإنسان أن يبتلعهما؛ ولذا فالأرض تلقى هى الأخرى بظلالها على الزمان الإنسانى .

المحصلات الرياضية

هذه الثنائية الأساسية هى التى جعلت جمال حمدان يرفض هذا المفهوم المعرفى الذى يشكل الأساس الفلسفى للنموذج المعلوماتى التراكمى والذى قوض دعائم الإبداع الإنسانى وإمكانية الاجتهاد، وأحل محله فكرًا ماديًا حتميًا يخفيه تمامًا، أعنى فكرة وحدة العلوم التى أصبحت من المنطلقات المعرفية الأساسية للبحث العلمى بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. فالاختلاف بين الإنسان والأشياء ليس اختلافًا فى الجوهر والنوع والكيف، وإنما هو اختلاف فى التفاصيل والدرجة والكم؛ ولذا فإن ما يسرى على الأشياء (والظواهر الطبيعية) يسرى فى أساسياته على الإنسان؛ من هنا لابد أن يكون هناك منهج واحد لدراسة الإنسان والأشياء وسلوك الإنسان والنمل. وقد لا يقول دعاة هذا المنهج ذلك صراحة (فمن يمكن أن ينكر إنسانيته ببساطة وبشكل صريح وواضح ؟) ولكن مثل هذا المنطلق المادى المصمت المعادى للإنسان :«فالجغرافيا الكاملة الكامنة لا تحقق فى شيء كما تتحقق فى دراسة الشخصية الإقليمية .. والشخصية الإقليمية ليست تقرير حقيقة علمية مطلقة يمكن أن تخضع تمامًا للقياس الرياضى والإحصاء، وذلك على الرغم من أنها تعتمد أساسًا .. على مادة علمية موضوعية بحتة. إنها عمل فنى بقدر ماهى عمل علمى». وهو لا يجد فى هذه الثنائية أى تعارض؛ فالجغرافيا «فلسفة المكان ..فلسفة عملية واقعية .. ترتفع برأسها فوق التاريخ ..

وتظل أقدامها راسخة في الأرض». وفي عبارة رائعة تعكس هذه الثنائية وتفرض عليها قدرًا من التكاملية – وهو سيد مثل هذه العبارات يقول حمدان : «فلسفة تحلق بقدر ما تحدق». الجغرافيا في نهاية الأمر «علم ... وفن وفلسفة في ذات الوقت : علم بمادتها، فن بمعالجتها، فلسفة بنظراتها». كل هذا يعني رفض النموذج المعلوماتي التراكمي (الواحدي المادي)، «فهذا المنهج المثلث يعني ببساطة أنه ينقلنا بالجغرافيا من مرحلة المعرفة إلى مرحلة التفكير، من جغرافيا الحقائق المرصوصة إلى جغرافيا الأفكار الرصينة» (شخصية مصر ص٦) وما بين الرص التراكمي والرصانة الإنسانية ثمة فرق شاسع .

ولعل هذا هو السبب الحقيقي لتركه الجامعة؛ فالنزوع نحو الرص كان قد بدأ في التصاعد (حتى وصل مؤخرًا إلى أبعاد لا يمكن تخيلها). لعله أحس بالكارثة المحدقة وبالتشيؤ المطبق، وبأن عالم الكم والأشباح يزداد اقترابًا واتساعًا؛ فقرر أن يحمي علمه وإبداعه؛ لأنه عالم لا فلسفة فيه ولا فن ولا إبداع، وإنما محصلات رياضية صماء خرساء لا تقول شيئًا، ولا حول ولا قوة إلا بالله !

ثمة نقطة أساسية هنا تحتاج لمزيد من التأكيد، وهي أن فكرة وحدة العلوم بنزعتها المادية المتطرفة (كل الأمور مادية طبيعية خاضعة للقانون الطبيعي الحتمي الصارم) لا تقوم بالمساواة وحسب، وإنما تقوم في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير بتسويتها وردها إلى عنصر مادي واحد. فتختفي الثنائيات والخصوصيات ويختفي عدم التجانس وتظهر المحصلات الرياضية التي تشبه الهامبورجر أو النظام العالمي الجديد بنزوعه نحو العولمة والكوكبة والكوكلة «نسبة إلى الكوكا كولا» وتحويل

العالم إلى سوبر ماركت ضخم، كل الناس فيه سواسية كأسنان المشط، البلاستك المستورد أو المصنوع محليًا. جمال حمدان لا يطيق هذا، فعالمه عالم إنسانى ثرى جميل مورق ينبض بالحياة، ويتسم بعدم التجانس وبالخصوصية والتفرد.

وينعكس كل هذا فى مفهومه للوحدة، فهو يرفض الوحدة العضوية المصمتة التى تدور فى إطار الرؤى المادية وتشيؤ الظواهر، وتجعلها كلًا متجانسًا أملس. بل إنه يؤكد البعد الإنسانى فى مبدأ الوحدة ذاته: «إن الوحدة السياسية لا تأتى بالضرورة من الوحدة الطبيعية، وإنما من الوحدة البشرية تأتى. فالعبرة فى قيام دولة موحدة دستوريًا هى وحدة الناس، أى وحدة القومية بمعنى تجانسهم فى المقومات الأساسية من لغة مشتركة وتاريخ ملتحم ومصلحة مترابطة وعقيدة سائدة..ثم من الوحدة التركيبية، بل من التنوع التركيبى، فأى جدوى من أن تتحد أقطار متشابهة منمطة فى إنتاجها ومواردها وإمكاناتها إلا أن يكون مجرد تمدد أميبى عقيم؟ وهذا بالدقة ما يعرف بمبدأ «التنوع فى الوحدة» أو «الوحدة فى التنوع» (شخصية مصر، ص ١٣).

سيدة الحلول الوسطى

هذا المنهج يتبدى تمامًا فى رؤية لمصر، فهى نتيجة تفاعل بين بعدين أساسيين (ائتلافًا واختلافًا): الموضع والموقع، وبين هذا الشد والجذب تخرج شخصية مصر الكامنة الجغرافية، هى فلتة ولكنها ليست وثنًا، ولم يكن هو عاشقًا وثنيًا لمصر(كما يحلو للبعض تصويره) المكان فى محراب مصر؛ ولذا فهو يرفض السقوط فى ميتافيزيقا المكان المصرى (أو أى مكان آخر) فيقول: «كثير من هذه السمات تشترك فيها مصر مع هذه البلاد أو تلك، زلكن بمجموعة الملامح ككل تجعل منها مخلوقًا فريدًا فذًا حقيقة» (شخصية مصر، ص ٨).

جمال حمدان كان محبًا لمصر، والحب «أسرار» كما يعرف كل من عرف الحب الحق، وأن تبوح به هو فى حكم المحال، إن اتسعت الرؤية ضاقت العبارة ! ولذا أن تحاول أن تفهم السر وأن تفصح عنه — فى الوقت ذاته – هو شكل من أشكال الثنائية. ولكن العالم –الفنان –الفيلسوف– الذى يستند عالمه إلى الثنائية التكاملية يعرف ذلك تمامًا؛ ولذا فهو يحاول أن يفهم السر وهو يعلم مسبقًا أنه لن يكشفه، ولن يسويه، وهو يحاول أن يبوح ولكنه يعلم أن البوح والإفصاح لن يجففا بحر الحب وعيونه المحبة! ولذا فالعلم الذى سيؤسسه ليس علمًا رصديًا ترشيحيًا راتبًا... نقتل الفراشة ثم ندرسها ونفسرها. أو كما يقول: «إن الدراسة الإقليمية التحليلية .. تثرى معرفتنا بالمعلومات، غير أنها قل أن تقبض روح المكان أو تجسد العبقرية بإحكام، إنها تشرّح الإقليم .. إلا

أنها فى غمار ذلك تضحى بروح الإقليم وتزهقه تمامًا» (ثلاثية حمدان ص ٢٩) وما يريد أن يؤسسه جمال حمدان هو علم مبنى على الحب، علم يحلق ويحدق «يتحرك من التخصيص إلى التعميم .. من الجزء إلى الكل» (ثلاثية حمدان، ص ٢٩)؛ يدرك السطح البرانى بتفاصيله والعمق الجوانى بأبعاده ؛ يعرف الوحدة ولا ينكر عدم التجانس.«لذا لا ينبغى لنا أن نبالغ فندعى تجانسًا مطلقًا، يكفى أن نقول تجانسًا نسبيًّا». «وهذا التجانس ليس النقاوة الجنسية» (التى يدعيها العنصريون البيولوجيون الماديون لأنفسهم)، فمن الواضح «أن دماء كثيرة دخيلة وغريبة قد أضيفت إلى عروق مصر وصبت فى شرايينها،وليس من الدقة العلمية فى شيء أن نصور مصر بوعاء جامد يتشكل كل من دخله بشكله، فليست هناك أطر ثابتة لأحد كأنها أقفاص حديدية» (شخصية مصر، ص ٣٢).

كاتبنا ينفر بشكل واضح من النماذج الاختزالية المغلقة والتجانس الواحدى المطلق، عالم الأشباح إياه. ومصر التى يحبها ليست شيئًا ماديًّا، جغرافيًّا محضًا، وإنما هى رقعة يلتقى فيها الزمان بالمكان. هى مجموعة من الثنايات التى لا تذوب ولا تختزل في كل واحدى مصمت– «هى بطريقة ما تكاد تنتمى إلى كل مكان دون أن تكون هناك تمامًا، فهي بالجغرافيا تقع فى إفريقيا، ولكنها برسالتها التاريخية الطموح تحمل رأسًا أكثر من ضخم.. وإذا كان لهذا كله مغزى، فهو ليس أنها تجمع بين الأضداد والمتناقضات، وإنما أنها تجمع بين أطراف متعددة غنية وجوانب كثيرة خصبة وثرية، بين أبعاد وآفاق واسعة، بصورة تؤكد فيها «ملكة الحد الأوسط» وتجعلها «سيدة الحلول الوسطى» تجعلها أمة وسطًا بكل معنى الكلمة، بكل معنى الوسط الذهبى، ولكن ليس أمة نصفًا»! (شخصية مصر، ص ٨–٩).

الدائرة العربية والدائرة الإسلامية

وسيدة الحلول الوسطى هذه «فرعونية بالجد .. عربية بالأب» (شخصية مصر، ص ٨). ولكنها ثنائية تكاملية، وليست ازدواجية «فالأب والجد من أصل وجد أعلى واحد مشترك». غير أن العرب هنا وقد غيروا ثقافة مصر، هم «الأب الاجتماعى» فى الدرجة الأولى، وليسوا «الأب البيولوجى» إلا فى الدرجة الثانية» (شخصية مصر، ص ٢١٣). فالتعريب والإسلام .. «هما أعظم حقيقة فى تاريخ مصر الثقافى والروحى ويمثلان انقطاعًا حضاريًا، ونقطة تحول حاسمة وخط تقسيم فى وجودنا اللامادى» (شخصية مصر، ص ٢٠٨). وبالنسبة إلى جمال حمدان يعد هذا الوجود اللامادى هو العنصر الأهم فى ثنائيته التكاملية. «فبعد التعريب أصبحت (مصر) جزءًا لا يتجزأ من العالم العربى وعاشت غالبًا إقليميًا أو رأسًا فى رؤيته السياسية وفى ظل وحدته القومية» (شخصية مصر، ص ٢٠٨).

والاستعارات أو الصور المجازية التى سيستخدمها جمال حمدان تشى بولائه العربى على حساب جذوره «المصرية». فنحن نحب الجد ونتذكره، أما الأب فنحن ننتمى إليه، ونسير معه خاصة وإذا كان الأب العربى هو «آخر انقطاع فى الاستمرارية المصرية»، والجد قد ابتعد كثيرًا، فمصر الفرعونية (كما يبين جمال حمدان) «لم تعد إلا مكدسة فى المتحف أو معلقة كالحفريات على سفوح الهضبتين، أما فى الوادى فقد

انقرضت كما انقرضت من قبل تماسيح النيل من النهر. ولهذا فنحن ننتهى إلى أن الحضارة الفرعونية قد ماتت فى مجموعها،من دون أن ينفى ذلك الاستمرارية المحورية فى حضارتنا المادية» (شخصية مصر، ص ٢٠٧). ولذا يحذر جمال حمدان دعاة «الفرعونية(وغيرها من دعاوى الرجعية التاريخية والوطنيات الضيقة كالفينيقية والآشورية) فالمقصود من هذه الدعوات نفى القومية العربية ونسخ العروبة ومضاربة القومية الشاملة بالوطنية المغلقة» (شخصية مصر، ٢١٤). كما يحذر من دعاة الاستمرارية فى الكيان المصرى «لا ليبرز أصالة ما، ولكن ليقلل من جانب الانقطاع، وبالتالى ليضخم فى البعد الفرعونى فى تاريخنا فيبعدنا عن عروبتنا ويطمس معالمها » (شخصية مصر، ص - ٢٠٩).

ومصر التى فى خاطره وفى فمه، وسيدة الحلول الوسطى، تقع فى وسط ثلاث (أو أربع) دوائر مختلفة «بحيث صارت مجمعًا لعوالم شتى؛ فهى قلب العالم العربى وواسطة العالم الإسلامى وحجر الازوية فى العالم الإفريقي» (شخصية مصر، ص ٩). وهو فى كتابات أخرى يشير إلى إفريقيا وآسيا باعتبارهما الدائرة الثالثة. ثم هناك الدائرة الرابعة الأعظم والمحيط الأكبر : بقية العالم .

ولنبدأ بالدائرة الأولى أى الدائرة العربية .«الإطار العربى (حسب تصور حمدان) ليس مجرد بعد توجيهى ولا إشعاعى، ولكنه خامة الجسم وكيان جوهر فى ذاته » (شخصية مصر، ص ١٧٨). ومع هذا لا يرى حمدان أن الوحدة العربية وحدة عضوية مصمتة : « فليس مما يضير قضية الوحدة العربية أو يخرب حركة القومية العربية أن يكون لكل قطر من أقطارها شخصيته الطبيعية المتبلورة بدرجة أو بأخرى داخل الإطار العام

المشترك. وهذا التنوع والتباين فى البيئات إنما يثرى الشخصية العربية العامة ويجعلها متعددة الجوانب والأبعاد». «وهو لا يعنى التمزيق السياسى أو تأكيد الانفصالية الراهنة بحال ولا يشجع الولاءات الوطنية فى وجه الولاء القومى العربى الكبير أو على حسابه» (شخصية مصر، ١٣، ١٤).

ولنتوقف هنا قليلًا لأشير إلى حقيقة غائبة عن الكثيرين ؛ جمال حمدان بلا منازع هو واحد من أهم فلاسفة ثورة ٢٣ يوليو، فقد بلور رؤيتها للذات وللكون وللآخر، ووضح الأسس الفلسفية لمشروعها الحضارى الثورى، ونظر إلى الصراع العربى الإسرائيلى باعتباره صراعًا سياسيًّا مصيريًّا حضاريًّا له أبعاد دينية، فابتعد عن العنصرية. ولكن يبدو أن بيروقراطية ثورة ٢٣ يوليو لم تكن مدركة لأهمية اللحظة التاريخية ولا لمدى ثراء الإمكانات؛ لأنها كانت ثورة برجماتية عملية تؤمن بالحقائق والمعلومات والحلول الجاهزة، فضاع ما ضاع، وجلس فيلسوفنا الحزين ينظر إليها، بينما كانت أمانة الدعوة والفكر «الاشتراكى» تمتلئ بموظفين قادرين على إصدار أى بيان يطلب منهم لخدمة مصلحة الدولة والنظام (أى نظام كما بينت الأيام) وبذلك وضع الفكر فى خدمة اللحظة فى إطار الفكر.

ولا تختلف الوحدة الإسلامية من منظور حمدان كثيرًا عن الوحدة العربية؛ فهو يرفض المفهوم العضوى الكاسح للوحدة الإسلامية التى يجعلها تدخل فى صراع مع الوحدة العربية «بهدف المضاربة بينهما من جهة وتذويب القومية العربية وتمييعها من جهة ثانية» بدلًا من هذا يطرح مفهومًا صحيًّا وصحيحًا» للوحدة الإسلامية. «توحيد الدين، بمعنى

توحيد عقيدة الإسلام لا المسلمين لتذويب الفروق والفرق الحفرية التى ورثها عن ماض فقد الآن سياقه الزمنى، وتعميق روح الإسلام وتقويمها حيث سطحيةً أو ابتعادات أو تحريفات، التبادل الثقافى والفكرى العام والمزيد من التنسيق الاقتصادى والترابط والتبادل التجارى، والتضامن السياسى الوثيق فى المجتمع الدولى لمجابهة الأخطار الخارجية والتعاون لتحرير الدول الإسلامية المستعمرة .. تلك جميعًا هى المجالات الخصبة والفعالة والواجبة لتفاعل العالم الإسلامى سياسيًا.. إنها فى كلمة «وحدة عمل» لا «وحدة كيان». بل يمكن أن نضيف : وحده مصير، إلا أنها ليست دستورية، فى كلمة أخرى : وحدة فكرية لا دستورية . أو هى كما قال عبد الناصر فى دوائر الثلاث « دائرة إخوان العقيدة الذين يتجهون أينما كان مكانهم تحت الشمس إلى قبلة واحدة ..) فإذا كانت الدائرة العربية وحدة مصير، والإفريقية وحدة حوار، فالإسلامية وحدة عقيدة (العالم الإسلامى المعاصر، ص ٢٠٦).

فلسطين : عين القلب وقدس الأقداس

بعد هذه المقدمات التاريخية / الجغرافية، الزمانية / المكانية، هذه البانوراما العريضة حان الوقت أن نقترب من موضوعنا وأن نسأل : أين تقع إسرائيل من كل هذا ؟ وأين يقع اليهود ؟.يعبّر جمال حمدان عن الموقف الجيوستراتيجى المصرى كله فى إيجاز من خلال سلسلة من المعادلات الاستراتيجية على النحو التالى

- من يسيطر على فلسطين.. يهدد خط دفاع سيناء الأول.
- من يسيطر على خط دفاع سيناء الأوسط .. يتحكم فى سيناء .
- من يسيطر على خط دفاع مصير الأخير .. يهدد الوادى .

وهذه بالضبط «نواة نظرية الأمن المصرى» (ثلاثية حمدان ص ٢٢٨)، «إن موقع مصر مهدد أبدًا وبانتظام بالإجهاض والشلل الجزئى ما بقيت إسرائيل» خاصة وأنها «تريد أن ترث دور القناة نهائيًا، بل تستهدف موقع مصر الجغرافى»، ومن ثم يصبح المبدأ الاستراتيجى الأول للأمن المصرى هو مرة أخرى : دافع عن سيناء – تدافع عن القناة .. تدافع عن مصر جميعًا، ولا ضمان بالتالى إلا بذهاب العدو» (ثلاثية حمدان، ٢٢٨).

ثم ننتقل إلى الدائرة الأولى حيث نجد مصر «محكومًا عليها بالعروبة» (بعد أن دخل الجد الفرعونى المتحف)، فهى «لا تستطيع أن تنسحب من عروبتها، أن تنضوها عن نفسها حتى لو أرادت» (ثلاثية حمدان، ص ٢٤). بل إنها محكوم عليها بزعامة العالم العربى الذى تقع فلسطين فى منتصفه، لكن بدلًا من فلسطين التى توحد شطريه (والتى تمثل) نقطة عبور بينهما، تظهر إسرائيل التى تمثل فاصلًا أرضيًا يمزق المنطقة العربية ويخرب تجانسها ويمنع وحدتها » فهى «إسفنجة غير قابلة للتشبع تمتص كل طاقاتها ونزيفًا مزمنًا فى مواردها وأداة جاهزة لضرب حركة التحرير» (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ١٧٥) .

ثم ننتقل إلى الدائرة الثانية، أى الدائرة الإسلامية. لنستكشف «أن فلسطين عين القلب من العالم الإسلامى، لا جغرافيًا فحسب، بل دينيًا أولًا وقبل كل شيء . أن يكون العالم العربى هو قلب العالم الإسلامى روحيًا وموقعًا، فإن فلسطين – كمصر فى هذا الصدد – هى أرض الزاوية فى العالم الإسلامى طبيعيًا. وبالفعل فإنها تقع فى صرة العالم الإسلامي تتوسطه – ما بين الصين شرقًا والأطلسى غربًا وما بين وسط آسيا شمالًا وجنوب إفريقيا جنوبًا. إن مكانة فلسطين فى العالم الإسلامي تتلخص ببساطة وبما فيه الكفاية فى أنها من منطقة النواة وقدس الأقداس فيه أرضًا ودينًا» (العالم الإسلامى المعاصر، ص ٢٠٨) .

ثم تتلخص الدائرتان العربية والإسلامية «فالخطر الصهيونى لا يستهدف الأرض المقدسة فى فلسطين فحسب»، وإنما يمتد من النيل إلى الفرات شرقًا بغرب، ومن الإسكندرية حتى المدينة شمالًا بجنوب. وهذا وذاك يعنى نصف المشرق العربى بالتقريب، ويضم كل أرض الإسلام

المقدسة، بل كل دائرة الرسالات، ويرادف قلب العالم العربى، وفى الوقت ذاته صرة العالم الإسلامى (العالم الإسلامى المعاصر، ص ٢١٥). ولذا إن كان ثمة للعالم الإسلامى من وحدة سياسية، فهى وحدة للعروبة والإسلام، وإذا كان من واجب العالم العربى أن يدعو إلى «قومية المعركة»، فإن من واجب العالم الإسلامى -كما يرى كثيرون- أن يتنادى إلى «إسلامية المعركة » (العالم الإسلامى المعاصر، ص ٢١٦ - ٢١٧).

وتتسع الدوائر لتصل إلى الدائرة الإفريقية الآسيوية وهنا أيضًا سنجد إسرائيل «أخطر مناطق العداونية الإمبريالية فى العالم الثالث .. أخطر مناطق التسليح الغربى .. ترسانة أمريكية مسلحة حتى الأسنان». ويضع جمال حمدان ما يسميه « معادلة عالمية تتألف من عدة متتاليات إقليمية تختزل أساسيات الصراع في المستقبل :

- مصير الإمبريالية العالمية يتوقف على مصير العالم الثالث.
- مصير العالم الثالث يتوقف على مصير العالم العربى.
- مصير العالم العربى يتوقف على مصير فلسطين / إسرائيل ».

رأس جسر ثابت

إسرائيل، إذن، ذات أهمية خاصة بالتسبة إلى جمال حمدان وهى ليست مهمة فى ذاتها؛ إذ تنبع أهميتها من أهمية فلسطين بالنسبة إلى مصر والعالم العربى والعالم الإسلامى والعالم الآسيوى / الإفريقى والتشكيل الاستعمارى الغربى. وحينما يتناول جمال حمدان ظاهرة إسرائيل فإنه يراها باعتبارها ظاهرة غربية بالدرجة الأولى، ثم ظاهرة يهودية بالدرجة الثانية. يرى جمال حمدان إسرائيل ظاهرة استعمارية صرفة «استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١١٩» أما الصهيونية فهى -بكل بساطة- السرقة (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ٢٠٩) هى قطعة من الاستعمار الغربى (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٩١) ولكنها قطعة تتمتع بأهمية خاصة «فهى بالنسبة إليه قاعدة متكاملة آمنة عسكريًّا، ورأس جسر ثابت استراتيجيًّا، ووكيل عام اقتصاديًّا، وعميل خاص احتكاريًّا (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٥). ولذا فإن الصهيونية «اليوم هى بلا مبالغة ولا مزايدة أكبر خطر وتحدٍّ يواجهه العالم الإسلامى المعاصر، تمامًا كما يواجهه العالم العربى: أكبر من صليبيات العصور الوسطى، وأكبر من كل موجة الاستعمار الأوروبى الحديث التى غطته فى القرن التاسع عشر والذى لم يتعدَّ على اتساعه حدود الأغراض السياسية أو الاستراتيجية أو الاستغلالية. إن الاستعمار التوسعى الأخطبوطي الصهيونى إن يكن سرطان العالم العربى، فهو جذام

العالم الإسلامى فى الوقت ذاته» (العالم الإسلامى المعاصر، ص ٢١٥).

هذه هى بعض الجوانب العامة لهذه الظاهرة الاستعمارية. ولكن جمال حمدان لا يقنع مطلقًا بالعام؛ ولذا فهو يتقدم خطوة إلى الأمام ليدرس خصوصية إسرائيل :

١- الاستعمار الصهيونى «استعمار عميل »، فلقد كان من المستحيل أن يتحقق الحلم إلا بالمساعدة الكاملة من قوى السيادة العالمية؛ فالاستعمار هو الذى خلقها بالسياسة والحرب، وهو الذى يمدها بكل وسائل الحياة من أسلحة وأموال، وهو الذى يضمن بقاءها ويحميها علنًا (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٦)

«من هنا التقت الإمبريالية العالمية مع الصهيونية لقاءً تاريخيًّا على طريق واحد هو طريق المصلحة الاستعمارية المتبادلة : فيكون الوطن اليهودى قاعدة تابعة وحليفًا مضمونًا أبدًا يخدم مصالح الاستعمار؛وذلك ثمنًا لخلقه إياه وضمانًا لبقائه». (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٦٨).

٢- إسرائيل استعمار سكنى فى الدرجة الأولى، فلئن كانت بداياتها قد واكبت موجة الاستعمار المدارى فى القرن التاسع عشر،إلا أنها استهدفت وحققت كل مقومات استعمار المعتدلات الذى ساد فى القرنين السابع عشر والثامن عشر وسعى إلى التوطن الدائم فى بيئات معتدلة شبه أوروبية المناخ. ولعل استعمار الجزائر كان أقرب سابقة لها تاريخيًّا،ولكنها تظل تمثل آخر موجة من الاستعمار السكنى الاستيطانى فى العالم كله (استراتيجية الاستعمار والتحرير،ص ١٧٢).

هذه هى الصورة العامة ولكن جمال حمدان يرى أن ثمة خصوصية لهذا الاستعمار السكنى:

(أ) إذا صح أن نميز فى الاستعمار السكني للمعتدلات بين النمط اللاتينى الذى يضيف المستعمرين إلى الأهالى الأصليين بلا إبادة عامة كما فى أمريكا اللاتينية أو الجزائر، وبين النمط السكسونى الذى يقوم على إحلال المستعمرين محل الأهالى الوطنيين بالإبادة أو الطرد كما فى استراليا وجنوب إفريقيا والولايات المتحدة، فإن إسرائيل تقع بالتأكيد فى النمط السكسونى » (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٢) .

(ب) تتميز إسرائيل بما يجعلها حالة فريدة شاذة لا مثيل لها بين كل نماذج الاستعمار السكنى، فهى جمع بين أسوأ ما فى هذه النماذج، ثم تضيف إليه الأسوأ منه. هى كاستراليا والولايات المتحدة انتظمت قدرًا محققًا من إبادة الجنس، وهى كجنوب إفريقيا تعرف قدرًا محققًا من العزل الجنسى، ولكنها تختلف عن الجميع من حيث إنها طردت السكان الأصليين خارجها تمامًا ليتحولوا إلى لاجئين مقتلعين معلقين على حدودها» (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٢–١٧٣) .

(ج) كما أن إسرائيل ليست عملية سرقة عادية « فقد اغتصبت الأرض وما عليها من ممتلكات، فالاستعمار الاستيطانى (الإسرائيلى) عملية رهيبة من نزع الملكية على مقياس شعب ووطن بأسره» (استراتيجية الاستعمار والتحرير ص ١٧٤). وإسرائيل بهذا كله أعلى أم نقول أدنى ؟ مراحل الاستعمار السكنى،

وهى الاستيطان بالاستئصال والإحلال. والاجتثاث والإبادة (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٣) .

٤- إسرائيل استعمار توسعى أساسًا، «وأطماعها الإقليمية معلنة بلا مواربة، وخريطة إسرائيل الكبرى محددة من قبل ومتداولة، ومن «النيل إلى الفرات أرضك يا إسرائيل Eretz–Israel» هو شعار الإمبراطورية الصهيونية الموعودة. وهدف إسرائيل الكبرى أن تستوعب كل يهود العالم فى نهاية المطاف، ومثله لا يمكن أن يتم إلا بتفريغ المنطقة من أصحابها إما بالطرد، وإما بالإبادة . وبطبيعة الحال، فلا سبيل إلى هذا إلا بالحروب العدوانية الشاملة. ونحن بهذا إزاء أخطبوط سرطانى فى آن واحد ، إزاء عدوان آنى واقع، وعدوان سيقع فى أى آن (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص١٧٤).

٥- أدّى كل هذا إلى عسكرة المجتمع الإسرائيلى تمامًا، فقد تعيَّن فى حالة إسرائيل، أن تصبح حدودها هى جيوشها، وجيوشها هى حدودها (استراتيجية الاستعمار والتحرير،ص١٧٤). « كما أن وجودها غير الشرعى رهن من البداية إلى النهاية بالقوة العسكرية وبكونها ترسانة وقاعدة وثكنة مسلحة. فما قامت ولن تبقى – وهذا تدركه جيدًا– إلا بالدم والحديد والنار. ولهذا فهى دولة عسكرية فى صميم تنظيمها وحياتها، و« أمن إسرائيل» هو مشكلتها المحورية، أما حلها فقد تحدد فى أن أصبح جيشها هو سكانها، وسكانها هم جيشها، وهو ما يعبر عنه بـ«عسكرة» إسرائيل وأنها استعمار اقتصادى، فهذا أساسى فى كيانها منذ أن اغتصبت الأرض وما عليها من ممتلكات (استراتيجية الاستعمار والتحرير،ص١٧٣).

متحف الأجناس

إسرائيل -كما أسلفنا- استعمار سكانى مبنى على نقل السكان (اليهود) من الخارج إلى فلسطين؛ ولذا يصبح هؤلاء اليهود إشكالية أساسية، ومن هنا اليهود أنثروبولوجيًا. وجمال حمدان -كما أسلفنا- يرفض وحدة العلوم؛ ولذا فعلوم الإنسان مختلفة عن علوم الحيوان والحشرات والأحياء؛ ولذا فهو لا يشيئ ما هو إنسانى، أى لا يراه باعتباره شيئًا، أى يخضعه لمنطق الأشياء وقوانينها. كما أنه لم يشيئ مصر ولا العالم العربى والإسلامى، ولم يشيئ الجغرافيا فى علم طبيعى، ولم يشيئ إسرائيل (ليجعلها إما قاعدة عامة للاستعمار الغربى، وإما تعبيرًا فريدًا عن مؤامرة يهودية شيطانية أزلية)، فهو أيضًا لا يشيئ اليهود.

لا يدرس جمال حمدان اليهود باعتبارهم رسل الحضارة النورانيين (الشعب المختار فى الرؤية الصهيونية) ولا هم شياطين ملاعين (قوة الشر الأزلية فى الرؤية المعادية لليهود). فكلتا الرؤيتين تشيئ اليهود وتضعها فى مجال خاص بهم، مقصور عليهم سُمِّى «الدراسات اليهودية» وهى تسمية متحيزة لأقصى حد، تنطلق من رؤية اليهود باعتبارهم وحدة (كتلة عضوية من الملائكة أو الشياطين) .يرفض جمال حمدان هذا ويضع اليهود، كما يضع أى ظاهرة أخرى، فى النقطة التى يتقاطع فيها الخاص مع العام والكل مع الجزء. فاليهود هم -بالدرجة الأولى- جزء من الظاهرة الاستعمارية الاستيطانية الإحلالية العامة،

ومع هذا فثمة ملامح خاصة فريدة لهم : العودة اليهودية إلى فلسطين ليست عودة توراتية أو تلمودية أو دينية، وإنما هي عودة..إلى فلسطين بالاغتصاب، هو غزو وعدوان غرباء لا عودة أبناء قدامى، أى استعمار لا شبهة فيه بالمعنى العلمي الصارم. تمثل جسمًا غريبًا دخيلًا مفروضًا على الوجود العربى، أبدًا غير قابل للامتصاص.. فهم ليسوا عنصرًا جنسيًا فى أى معنى، بل جماع ومتحف حى لكل أخلاط الأجناس فى العالم كما يدرك أى أنثروبولوجى «(ص ١٧)». إن يهود العالم اليوم مختلطون فى جملتهم اختلاطًا بعيدًا عن أى أصول إسرائيلية فلسطينية قديمة «(ص ١٨١)» .

هذه هى الصورة العامة، ولكن هناك دائمًا الخاص، «وإذا كان ثمة تحفظ ما، فهو أن هناك مراحل ودرجات من هذا التخليط » (ص ١٨١). وبعد أن يبين هذه المراحل وتلك الدرجات يخلص إلى «أن اليهود إنما هم أقارب الإنجليز والأمريكيين، بل هم -فى الأعم الأغلب- بعض وجزء منهم وشريحة، لحمًا ودمًا وإن اختلف الدين. ومن هنا فإن اليهود فى أوربا وأمريكا ليسوا كما يدعون غرباء ولا أجانب دخلاء يعيشون في النفي وتحت رحمة أصحاب البيت، وإنما هم من صميم أصحاب البيت نسلًا وسلالة، لا يفرقهم عنهم سوى الدين(ص١٨٣) .

هذه هى النتيجة النهائية، ولكنه لا يصل إليها من خلال المرافعات القانونية والمنطقية الرنانة أو من خلال لَيِّ عنق الحقائق، أو من خلال لَيِّ أنصاف الحقائق (التى يسمونها الأكاذيب الحقيقية، وإنما من خلال دراسة متعمقة لكل التفاصيل الممكنة. انظر - على سبيل المثال - دراسته لشكل الرأس باعتباره أهم المؤشرات على النقاء أو الخلط (ص ٤٢-

١٤٦) ويعرض حمدان القضية من خلال بناء منطقى واضح يختبره دائمًا من خلال القرائن والشواهد المتعينة المختلفة. وهو فى دراسته لا يكف عن الإشارة للسياقات التاريخية المتعددة وتنوعها؛ ففى أقل من صفحة واحدة (ص٦٠) يشير إلى تاريخ الصراع بين الدولتين العبرانيتْن (٥٨–٦٠) وإلى يهود الجزيرة العربية (الذين يناولهم فى عدة صفحات أخرى فيدرس تاريخهم (ص٦٣) وتوزيعهم (ص ١٠٤) وأعدادهم (ص ١٠٥) وخروجهم من العالم العربى).

والهدف من هذه السياقات التاريخية والأبعاد المركبة المتنوعة هو الخروج بالظاهرة اليهودية من سجن الدراسات اليهودية؛ ليدخل بها فى سياق العلم العام. فاليهود جزء من تواريخ أى داع لعزلهم عما حولهم من ظواهر ز فكما أن إسرائيل استعمار استيطانى إحلالى، شأنه شأن أى استعمار استيطانى إحلالى، يمكن دراسته داخل أطار حركيات تاريخ الاستعمار الغربى. فاليهود هم أيضًا بشر، يمكن دراستهم داخل أطر حركيات المجتمعات المختلفة وتواريخها، شأنهم شأن كل البشر. وهو بذلك يسترجع لهم إنسانيتهم التى استبعدها كل من الصهاينة والمعادين لليهود الذين صوروا اليهود، على سبيل المثال، على أنهم فى حالة شتات دائمة، يهيمون على وجههم من بلد لآخر، يرفضون الاندماج فى مجتمعاتهم .لا يقبل جمال حمدان مثل هذه الأساطير الشائعة، ويبين أن اليهود لم يقاوموا عمليات صبغهم بالصبغة الهيلينية كما تزعم التواريخ الصهيونية. لا يمكن إنكار أن بعضهم قد قاوم بالفعل، بل نشأت الدول المكابية للتصدى للنزعة الهيلينية، إلا أن الاغلبية الساحقة قبلت بهذه الحضارة الهيلينية «وانتشروا انتشارًا واسعًا بعيد المدى فى كل العالم الهيليني البيزنطى». وهذا الانتشار لم يكن تعبيرًا عن شتات

أبدى وتجوال لا نهاية له، وإنما استجابة إنسانية عادية لأوضاع حضارية اجتماعية. ولذا نجد أن «أن ثلث سكان الإسكندرية البطلمية كان من اليهود» (ص٦٦)، هذا قبل سقوط الهيكل، أى أن سقوط الهيكل، لم يكن هو سبب تشتت/ انتشار اليهود، وإنما هو نتيجة اندماج اليهود فى الحضارة الإغريقية، شأنهم شأن الشعوب الأخرى.

من المعلومات المتناثرة إلى الأنماط المتكررة !

لا يرص جمال حمدان المعلومات والحقائق والوقائع رصًا، ولا يراكمها وكأنها قطع من الأحجار الصماء، فهو دائم البحث عن أنماط، ذات معنى ومغزى، كامنة فى التفاصيل. وهو لا يتناول مادته العلمية الخام بشكل مباشر وكأن عقله صفحة بيضاء ملساء، وإنما يواجهها من خلال إشكالية محَددة،؛ فبعد أن يأتى بحشد هائل من المعلومات عن أعداد اليهود فى العلم وتوزيعهم، يطرح السؤال التالى : «ماذا تعنى هذه الأرقام وتلك التوزيعات ؟». و«ما ملامح الصورة العامة؟». الإجابة هى أن «أوربا عمليًا هى الوطن المطلق لليهودية العالمية، وما يوجد خارجها ليس بالمقارنة إلا شظايا. وعلى مستوى النظرة الكلية، يمكن أن نتصور ثلاث دوائر هى أقطاب التوزيع حتى نهاية القرن الماضى، تقع على عروض متقاربة، ولكنها تتضاءل بسرعة وبشدة أقطارًا وأحجامًا من الشرق إلى الغرب : دائرة شرق أوربا ومركزها بولندا الروسية، ودائرة غرب أوربا ومركزها الراين وفرانكفورت، وأخيرًا دائرة الولايات المتحدة ومركزها نيويورك «(ص٩)» .

هذا هو الإطار العام، ولكن داخلَ الإطار العام توجد أنماط أقل عمومية «فالصورة بعد الحرب العالمية الثانيه غيرها قبلها، اليهود فى الإطار الكوكبى هم ظاهرة قزمية» (ص٩٦). وانتشار اليهود فى أنحاء العالم ليس انتشارًا كميًا أو تمددًا أفقيًا وإنما يتبع هو الآخر نمطًا محددًا،

فهم ليسوا منتشرين على وجه العموم، بل يلاحظ اتجاههم «نحو سواحل المحيط الأطلسي شرقية وغربية، فإذا ما أضفنا إلى ذلك نمط التوزيع فى أمريكا الجنوبية، ثم تركز يهود شمال إفريقيا تقليديًا فى المغرب، جاز لنا أن نقرر أن الأغلبية العظمى من يهود العلم تحف بشواطئ ذلك المحيط، بعد أن كانت حتى القرن الماضى تتركز أساسًا فى القلب القارئ للعالم القديم» (ص١٠٩)

وينتقل حمدان من أنماط التوزيع فى العالم على وجه العموم إلى أنماط التوزيع داخل كل قطر، فيبين أن «اليهود بالدرجة الأولى سكان مدن، وسكان مدن كبرى بالدقة، ثم هم إلى ذلك سكان عواصم بالتفضيل والامتياز. وأنت حين تتكلم عن يهود دولة ما، فأنت تتكلم فى الحقيقة عن يهود العاصمة ومدينة أو اثنين إلى جوارها. وهذه حقيقة طاغية وأبدية طوال تاريخ اليهود قديمًا كان أو حديثًا، ولا تتبلور فى وقتنا هذا. والأمثلة تغنى عن الحصر، ولعل أوضحها فى الذهن المثال الأمريكى» (ص٠٩). وأرجو أن يتأمل القارئ بناء هذه المقطوعة «هم سكان مدن». نعم، ولكنها ليست أى مدن، وإنما «مدن كبرى» وهى ليست مدنًا كبرى وحسب، وإنما «عواصم». ثم يضع يدنا على النمط الذى يربط التعميم المجرد بالتفاصيل المتعينة «ويهود دولة ما» هم عادةً «يهود العاصمة ومدينة أو اثنين إلى جوارها». وهكذا يكتسب النمط ألوانه وتفاصيله، ثم تنتهى المقطوعة بالإشارة إلى تاريخ اليهود قديمًا وحديثًا وأخيرًا إلى المثال الأمريكى المتعين. يبيّن حمدان أن اليهود يقيمون أساسًا فى نيويورك وشيكاغو وبضع مدن أخرى . ويتناول نيويورك ذاتها بالدراسة التى يسميها (بروح الدعابة التى لا تفارقه)، وعلى الرغم من نبرته الجادة) «تل أبيب الكبرى، بل إنها إسرائيل الكبرى». ثم يعود

إلى النمط مرة أخرى فيقول : «إن عدد اليهود فى المدن يتناسب تناسبًا طرديًا مع أحجامها، فهم أقوى ما يكون فى نيويورك، تليها على الأرجح شيكاغو، بينما لا وزن لهم مثلًا فى بوسطن (ص١١٢). ثم يتبنى نبرة القاص ويسأل: «هل تريد مزيدًا من الأمثلة : تورنتو ومونتريال وباريس ولندن وتونس واستانبول وجوهانسبرج وسيدنى، أى أنه يختبر بنفسه النمط العام الذى طرحه بالإشارة إلى كثير من القرائن والتفاصيل ليبين مقدرته التفسيرية، وليكتسب له الشرعية التى يستحقها .

ثم يصل حمدان إلى فلسطين، دائمًا فلسطين، مركز اهتمامه وسر انشغاله باليهود :«حتى فى فلسطين المحتلة المغتصبون الدخلاء المعتقلون سكان مدن : فمنذ بضع سنين كان ٧٥,٩ ٪ من سكان إسرائيل يتكدسون فى المدن. والمؤكد أن هذه النسبة قد زادت منذ ذلك الوقت، ومن المؤكد أن العالم لا يعرف دولة قومية بهذه الدرجة الصارخة المنحرفة من المدينة urbanism لكنها ببساطة «حثالة مدن» العالم، انصبت واستُقطبت فى دولة» (ص١١٣). قد تتفق معه وقد تختلف، وقد تقبل ما يتوصل إليه من نتائج وقد ترفضه. قد ترى طريقة ربطه بين التفاصيل وتجريده للأنماط متعسفة قليلًا أو كثيرًا، إن استخدام عبارة «حثالة مدن» انحراف عن المنهج العلمى المحايد أو البارد، قل ما شئت، ولكن لا يمكن بعد ذلك أن تقر عيناك بالموضوعية المتلقية وعمليات رص الإحصائيات وتحليل المضمون ولا تملك إلا أن تفكر فيما يقول؛ فقد شحذ ذهنك وحفز عقلك وعلمك كيف تنفض عن نفسك غبار التلقى، وها أنت ذا تجد نفسك منشغلًا مثله بالتفسير والبحث عن انماط لها معنى ودلالة داخل التفاصيل التى تبدو وكأن لا معنى لها ولا دلالة و أنك الآن منشغل بالحقيقة لا بالحقائق والوقائع، وها أنت ذا تدرك أن الحقيقة لا توجد فى

الحقائق، وإنما الأنماط التى يستخلصها عقل الباحث، وأن عليه(إن كان حقًا محبًا للحقيقة وليس عبدًا للحقائق) أن يكد ويتعب ليصل إلى من يحب .

اليهودى كتاجر

أشرنا إلى رؤية حمدان لتوزيع اليهود فى المكان، ولكن تظل الصورة فى حاجة إلى مزيد من الظلال؛ حتى لا نقع فى عالم الأشباح العامة؛ حتى ننتقل من مجرد النجاتيف أو أشعة إكس التي لا تنطق إلا بالقوانين العامة المادية (الخاضعة للقياس) إلى اللوحة المبدعة التى رسمتها يد إنسان؛ ولذا فهى قادرة علىأن تنطق بالعام والخاص، وأن تحيط بالكم والكيف والزمان والمكان، وبما يقاس بدقة وبشكل مباشر، وبما لا يمكن الوصول إليه من خلال استراتيجيات إدراكية مختلفة بسبب تركيبيته؛ لإنجاز هذا يشير جمال حمدان إلى توزيع اليهود المهنى والوظيفى ويُلاحظ ابتعادهم عن«الزراعة أولًا وعن الصناعة إلى حدٍّ بعيد «(ص١٠٣)، كما يُلاحظ أنهم يتركزون فى الأعمال الحرة والمعاملات التجارية والنشاطات المالية والمصرفية.. إلخ «(ص١٠٤)» ثم بعد أن يحدد الأطروحة بهذا الشكل العام، ينطلق فى الزمان والمكان يبين أنه «ليس بالعالم كله مجتمع يهودى زراعى واحد يستحق الذكر». وعلى العكس من ذلك كله، التجارة والمهن الحرة، فقديمًا كانت كلمة اليهودى مرادفة لكلمة «التاجر» وحديثًا يحتشد اليهود فى الوظيفة الحرة كالطب والمحاماة والتجارة والمال والصحافة حتى لنجد، على سبيل المثال، أن نصف مجموع الأطباء والمحامين فى ولاية نيويورك من «اليهود» (ص١١٥) .

بل إن مستوى التعميم يتجاوز اليهود ليصبح نمطًا عالميًا، «واليهودى» بهذا كله قد أصبح مركبًا اقتصاديًا - اجتماعيًا شديد الوضوح حتى ليُضرب به المثل وإن اتخذ علمًا ونموذجًا على حالات مشابهة : كذلك مثلًا يطلق على الجاليات الصينية التاجرة خارج الصين «يهود جنوب شرق آسيا» وكذلك يوصف الهنود فى مدن ساحل إفريقيا الشرقية بـ«يهود شرق إفريقيا» ! (ص١١٦)، أى أنه يخرج بالنمط من عالم اليهود إلى عالم الإنسان ككل، وتصبح الظاهرة اليهودية جزءًا من العلم العام، علم اجتماع الأقليات التجارية الهامشية .

ولا ينسى جمال حمدان البُعد الدينى. فعلى الرغم من تأكيده أن الصراع العربى الإسرائيلى ليس صراعًا دينيًا (على الأقل من طرفنا) فإنه لا يسقط المكون الدينى. فكما أن الدائرة الإسلامية هى إحدى الدوائر الأساسية التى تقع مصر وفلسطين فى وسطها، فإن العقيدة اليهودية تشكل إحدى الدوائر الأساسية للصهيونية وإسرائيل. ولذا فهو يتناولها بالدراسة ويصفها بأنها وحدها من بين الأديان السماوية، هى التى تشترك مع كثير من الديانات غير السماوية فى أنها ديانة «مقفلة مغلقة» أى تحجم عن التبشير وتجتر نفسها أبدًا. واليهودية قد تكون عالمية بحكم توزيعها، ولكنها -في واقع الأمر- أبعد شيء عن العالمية بحجمها القزمى الضئيل، وبحكم أن اليهودية ديانة جغرافية (مقصورة على وطن) وعنصرية (مرتبطة بقوم أو عنصر بعينة) (ص٩٧). وعلى الرغم من أن جمال حمدان لا يشير إلى ماركس فيبر هنا فإنه من الواضح أنه قد قرأ بعضًا من أعماله (ويشير إليه بالفعل فى بعض دراساته الأخرى) مما يبيّن مدى اتساع أفقه الثقافى والتفسيرى.

والاهتمام ذاته بالدين كمقولة تحليلية يظهر فى رؤيته للاندماج، فعلى عكس ما يقال عن النزعة الجيتوية عند اليهود، فإن جمال حمدان يبيِّن أن «اليهود أكثر تعرضًا للعلمانية المطردة إذا قورنوا بغيرهم من الأقليات الأمريكية» (ص١٧٠). ومع تسارع العلمانية والانصهار واطرادها، لابد أن يتناقص اليهود إلى أن يختفوا، وعلى عكس ما يتصور البعض هنا فى العالم العربى «لا يؤخر هذا الاختفاء إلا ضد السامية أكثر من أى عامل آخر» (ص١٧١). ومن هنا الصهيونية ومن هنا «الدولة الجيتو» (ص١٧٢). وهذا التحليل يبيِّن التزام جمال حمدان بالتعددية السببية ورفضه أن يعطى أولوية سببية لعنصر واحد. فظهور الدولة الصهيونية هو -لا شك- جزء من الهجمة الاستعمارية ضد المنطقة، ولكن هناك أيضًا عناصر خاصة بالجماعات اليهودية مقصورة عليهم ساعدت على تأسيس هذه الدولة. لذا لابد وأن تُرصد هذه الدولة، لا فى إطار هذا العنصر أو ذلك وحسب، وإنما من خلال كل العناصر.

حجر أم رشاش متطاير ؟

يتحرك جمال حمدان من العام إلى الخاص ومن الخاص إلى العام؛ ولذا فهو حريص على أن يبتعد أسلوبه عن الصيغ اللغوية الجاهزة ليبحث عن كلمات وعبارات محددة تعبر عن المنحنى الخاص لرؤيته. ولذا نجدُه يكد ويتعب ليعثر على الكلمات الدقيقة الدلالة («جغرافيا صماء») ويتلاعب بها لإبراز المعنى المطلوب («الرص والرصانة») أو الجمل المتناقضة (عدوان آنى واقع، وعدوان سيقع فى أى آن). وهناك النبرة الخاصة فى خطابه؛ فهو قادر على أن يتوقف عن السرد ليتوجه إلى القارئ مباشرة. ويمكنه أن يتحدث بلهجة العلماء، ثم يرصع هذا الكلام بعبارة جميلة فى ذاتها، كما أنه مصرى صميم فى ولائه شبه الكامل للنكتة، ولكنها نكتة تُوظف دائمًا فى خدمة الرؤية !

انظر على سبيل المثال هذه الفقرة من شخصيه مصر:«أما الانفتاح الذى يرادف الانتفاخ، فقد خلق طبقة جديدة ثقيلة من الرأسمالية العاتية المستغلة والطفيلية غير المنتجة في أعلى السلم الاجتماعى» (ثلاثية حمدان، ص ٢٢). هذا التلاعب بالألفاظ، الذى هو -فى جوهره- شكل من أشكال الدعابة، يعبّر بدقة بالغة عن جانب من الواقع المصرى. فالأسلوب الخاص هنا ليس زخرفة، وإنما تعبير عن ثنائية حمدان التكاملية الخصبة.

وهناك أخيرًا استخدامه للمجاز. واللغة المجازية ليست زخرفًا كما يتصور البعض؛ فالمجاز هو وسيلة إدراكية وطريقة للتعبير عن إدراك مركب تعجز اللغة النثرية عن التعبير عنه. ولأن إدراك جمال حمدان للواقع مركب وفريد، فإنه كثيرًا ما يلجأ إلى المجاز. وهذا -فى حد ذاته- تعبير أيضًا عن رفضه لفكرة وحدة العلوم. فاللغة الرياضية العامة المجردة التى تصلح للتعبير عن الظواهر الطبيعية لا تصلح للتعبير عن كل جوانب الظاهرة الإنسانية. ففى وصفه لتوزيع اليهود فى العالم يبيّن أنه ليس صحيحًا أن «الأصح أن نقول إن توزيع اليهود العالمى توزيع رشاش متطاير فى معظمه يتحول الحجر الصلب إلى تراب رمزى بحت». وهكذا يتحول الحجر الصلب إلى «رشاش متطاير» ثم إلى «تراب» (ص ١٠٥) . وفى مكان آخر يتحدث مرة أخرى عن توزيع اليهود، ولكنه يمكن أن يكون كنثور من النوى والنويات السديمية هنا وهناك». لقد استخدم هنا الآلية ذاتها تقريبًا؛ فقد أخذ صورة «نهر المجرة» ليحوله إلى «نثور من النوى والنويات السديمية» (ص١٠٥)، بدلًا من النور الذى له مركز وقوام يظهر عالـمًا بلا مركز.

الفصل الخامس

اليهود في عقل جارودي

ما موقف روجيه جارودى من اليهود ؟ هل هو حقًّا معاد لليهود واليهودية (معادٍ للسامية) كما يدعى الإعلام الغربى ؟ للإجابة عن هذا السؤال، لابد أن ندرس فكر جارودى فى كليته

الشوق إلى النجوم

هناك رؤيتان لعالم : واحدة تبدأ من المادة وقوانينها الرتيبة المطردة وتذهب إلى أن الإنسان ليس إلا كائنًا طبيعيًا ماديًا، لا يختلف عن الكائنات الأخرى، يسرى عليه ما يسرى عليها من قوانين طبيعية حتمية؛ ولذا ليست له أهمية خاصة فى الكون. أما الثانية فتبدأ من معجزة الإنسان وتذهب إلى أنه يختلف بشكل جوهرى وجذرى عن الكائنات الأخرى (على الرغم من وجود بعض السمات المشتركة بينهما) ولذا فهو يشغل مركز الكون، وبينما تؤكد الرؤية الأولى أصل الإنسان الأرضى، وتتحدث عن تطوره من الأميبا والزواحف والقوارض والقردة العليا، وعن عجزه عن تجاوز قوانين الحركة المادية، وتؤكد الرؤية الثانية أصله السماوى أو الربانى وتتحدث عن شوقه إلى النجوم وعن مسئوليته وحريته ومقدرته على تجاوز عالمه المادى، وصولاً إلى قبة السماء واللا متناهى.

والمفكر الفرنسى رجاء جارودى ينتمى إلى دعاة الرؤية الثانية المتمركزة للإنسان. فهو يتحدث فى كتابه «تطور فكر ماركس » عن « اللحم الفارستى»، أى محاولة الإنسان الوصول إلى اللامتناهى، وعن الإنسان باعتباره كائنًا مسئولاً، صاحب إرادة حرة، لا يمكن فهم سلوكه إلا فى إطار شوقه إلى اللامتناهى .

إن جارودى، منذ بداية رحلته الفكرية، قد صنَّف نفسه مدافعًا عن الإنسان ضد الظلم والزيف، وضد تلك الحركات الفكرية التى تهاجمه

وتحاول إنكار حريته، بل نفى وجوده، والتي تصاعدت حدتها منذ منتصف الستينيات. ففى كتابه «البنيوية، فلسفة موت الإنسان» «يسأل جارودى: هل يقودنا موت الإله بالضرورة إلى موت الإنسان؟ ويمكن طرح السؤال بطريقة أخرى : هل يؤدى اختفاء اللامتناهى إلى اختفاء الإنسان؟

ويقول جارودى إن الفلسفة البنيوية هى -فى جوهرها- إنكار للتسامى ونفى للإنسان؛ فقد جعلت من الإنسان مجرد نقطة تقاطع للتسامى ونفى الإنسان، بل جعلت من الإنسان مجرد نقطة تقاطع لعلاقات تتجاوز الإنسان، بل إن الإنسان يصبح حادثًا عرضيًا فى تاريخ الكون ؛ مجرد مقولة فكرية من اختلاف فكرة نهاية القرن الثامن عشر. ويواكب تضاؤل الإنسان تضخم مفهوم البنية التى تصبح جوهرًا منفصلًا تمامًا عن الممارسة الإنسانية. ويظهر التاريخ الإنسانى باعتباره تاريخًا من تلقاء نفسه من دون مبادرة إنسانية، بل من دون بشر. وينتهى الأمر بالبنيوية إلى أن تؤسس علومًا إنسانية تم إزاحة الإنسان منها؛ إذ يذوب الإنسان تمامًا فى البنَى المجردة له .

انطلاقًا من هذا الموقف المعادى للإنسان، يذهب ألتوسير -البنيوى الماركسى- إلى أن الإنسان رهن بالظروف المحيطة به، ويؤكد أن الماركسية العلمية (كما يفهمها هو) هى مذهب غير مكترث بالإنسان معاد للإنسانية (الهيومانية) وللتاريخ. ويصل هذا العداء للإنسان إلى قمته فى أعمال المفكر البنيوى ميشيل فوكو الذى يقول :«لا يسع المرء إلا أن يقابل بضحك فلسفى كل من لا زال يريد أن يتكلم عن الإنسان وعن ملكوته أو تحرره». «فالإنسان ليس أقدم المشكلات التى تم طرحها على المعرفة الإنسانية ولا أكثرها ديمومة، فالإنسان اختراع يبيّن لنا علم آثار

فكرنا، بيسر وسهولة، حداثة عهده وربما اقتراب نهايته. وسيضمحل الإنسان مثل نقش على رمال الشاطئ تمحوه أمواج البحر، بدأ العالم من دون الإنسان وسينتهي من دونه، وما يتأكد فى أيامنا هذه ليس غياب الإله ولا موته، بقدر ما تتأكد نهاية الإنسان. «وهكذا يتم تفكيك الإنسان المتعين المسئول صاحب الإرادة وصانع الحضارة، ليظهر بدلًا منه « فراغ الإنسان المختفى». وهكذا ننتقل مع فوكو من عالم الحداثة والبنيوية إلى عالم ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والتفكيكية « بعد الحداثة » هذه التى تقيم الدنيا الآن وتشغل الناس فى بلادنا العربية، كأننا لا يشغلنا شاغل سوى تلقف ما يقوله الإنسان الغربى وتكراره بموضوعية ببغائية مذهلة، حتى حينما يبدأ فى صب لعناته على الإنسان بعد أن لهج بالثناء عليهم مئات السنين. ألم يمكن من الأجدى أن نسأل لم سادت البنيوية فى الغرب فى منتصف الستينيات، و لم انحسرت وسادت ما بعد البنيوية بدلًا منها فى منتصف السبعينيات ؟».

يقف جارودى ضد هذا الهجوم الشرس على الإنسان، ويرفض تصاعد معدلات العداء للإنسانية (الهيومانية) وللتاريخ والعقل فى الفلسفة الغربية، فيكتب كتابة «واقعية بلا ضفاف» ليؤكد مرة أخرى رفضه للحتميات المادية، وليؤكد مرة أخرى العنصر اللامتناهي فى الإنسان؛ ولذا فهو يختم كتابه باقتباس من بودلير «الشعر أكثر الأشياء واقعية، وهوالشيء الذى لا تكتمل حقيقته إلا فى العالم الآخر»،ثم يُضيف قائلًا :«إن الفن الحقيقى طريقة للتذكير باللامتناهى» ثمة طموح نحو اللامتناهي داخل الإنسان يُرمز له ببرج بابل، وما دام قد وُجِد الإنسان على الأرض، فستكون هناك أيضًا تلك الرغبة المتأججة فى بناء البرج ».

قبر يكفى لدفن العالم

تتبلور رؤية جارودى وتتضح معالم خطابه فى كتابه «فى سبيل حوار الحضارات»، وهو خطاب تفكيكى من الطراز الأول، ولكنه ليس بتقويضى، فهو يطرح البدائل ويُبشر بالمستقبل. ويبدأ الكتاب بـ«مدخل»، ويبدأ المدخل بجمله دالة مثيرة : «الغرب عارض طارئ» (وليس كما البنيوية وما بعد الحداثة). ثم يستطرد قائلًا : «إن الغرب ضئيل فى الملحمة الإنسانية التى دامت ثلاثة ملايين سنة، وهى ملحمة فى إفريقيا واستمرت خلال ستين قرنًا فى جميع القارات، حتى عصر النهضة الغربى، تلك هى المصادرة الأولى فى كل اختراع يتناول المستقبل». فالمستقبل بالنسبة إلى جارودى هو مجال الحرية، ولكن إن ظلت المركزية الغربية قائمة ،فإن أبواب الاجتهاد الإنسانى تُغلق، ويصبح المستقبل، مستقبل الجميع، مقررًا مسبقًا، ويصبح مجال الحرية اللامتناهى قفصًا حديديًّا حتميًّا، مثل قوانين المادة، إذ تصبح مهمة البشر، فى كل أرجاء العالم، نقل النموذج الغربى وتطبيقه، إما بحذافيره،وإما بقليل أو كثير من التصرف.

ولكن ما الغرب الذى اكتسب هذه المركزية ؟ يقول سيرج لاتوش فى كتابه «تغريب العالم: إن الغرب لم يعد بقعة جغرافية ولا مرحلة تاريخية؛ فقد أصبح آلة شرسة تدور لتهلك الجميع، وضمن ذلك القائمين على إرادتها، أى الإنسان الغربى نفسه». ولا يختلف موقف جارودى عن

ذلك كثيرًا؛ فالغرب جغرافيًّا هو «مجرد شبه جزيرة من آسيا ملقاة خلف الأورال وعلى شواطئ المتوسط»، أى أن الغرب الذى يهددنا ليس ماهية جغرافية، وإنما «حالة فكرية» يحدد جارودى معالمها الأساسية فيما يلى:

١- ينطلق الغرب من أن الفرد هو مركز الأشياء ومقياسها، تحركه إرادة الربح والسيطرة والاستهلاك، وهدف الفرد هو السيطرة على الطبيعة تقنيًّا. لذا فعلاقة الإنسان بالطبيعة هى علاقة فاتح براضخ. وقد طوَّر هذا الفرد إرادة الغازى الذى لا يتردد فى اقتحام تخوم العالم المعروف أو تدمير القارات والحضارات، وظهرت ديانة جديدة قوامها تحريض الرغبة تحريضًا دائمًا .

٢- واكب هذا الاتجاه نمو العقل المجرد أو نمو المذهب العقلى ذى البُعد الواحد (العقل الديكارتى وعقل الاستنارة) فتصور الإنسان أن العقل قادر على حل جميع المشكلات، وأنه لا توجد مشكلات حقيقية إلا تلك التى يستطيع العلم أن يحلها. وأصبح هدف المعرفة هو الرقى بالعلم والتقنيات وظهرت العلمية (أى العلموية) والتكنوقراطية وكلتاهما لا يطرح سؤال لماذا ؟ (المختص بالهدف والغاية) وإنما يطرح سؤال كيف ؟ وحسب، أى أنها ديانة وسائل وحسب، ديانة أداتية بلا ضمير ولا قلب ولا تاريخ. وظهر الإنسان ذو البُعد الواحد الذى يُمجِّد العمل والفعل بشكل وحيد الجانب، لا يجد ذاته تحقيقًا تامًّا إلا من خلالهما (وهذا تقليد حضارى غربى شامل، ينضوى تحته كل من الرأسمالية والاشتراكية). ومن ثم ظهرت النفعية والوظيفية، أما الأفعال غير النفعية، تلك التى تفصح

عن عفويتنا العميقة، حركات الشعر والإبداع الحر، فقد تم نفيها. فى مثل هذا التصور الوحيد البُعد تُوجِّه طاقة الإنسان إلى العلم النفعى وإلى الاستهلاك المستمر وينحل الفكر إلى ذكاء، ولا يُوجَد للحب ولا للإيمان ولا للشعر مجال، وتصبح التقنية هى مقياس الأشياء كافة، ويصبح النجاح الاقتصادى (الإنتاج والاستهلاك) المعيار الأوحد.

٣- أدَّت هذه الحالة الفكرية إلى ظهور الفرد ذى البُعد الواحد، الذى يأخذ شكلَيْن متناقضيْن، ولكنهما يشتركان فى سمة أساسية، واحدية البُعد :

(أ) ظهر الإنسان المتأله الذى أصبح إرادة مطلقة، يحاول أن يصبح «سيد العناصر وربها» (كما قال الكاتب المسرحى الإنجليزى كرستوفر مارلو فى مسرحيته «التاريخ المأساوى للدكتور فاوستوس» والذى يحاول أن يتوصل إلى علم «يجعلنا سادة الطبيعة ومالكيها» (على حد قول الفيلسوف الفرنسى ديكارت). هذا الإنسان تسيطر عليه شهوة السلطة والتملك التى تستبعد كل الأبعاد الأخرى لشخصيته.

(ب) ظهر الإنسان العادى الذى يشبه ترسًا فى آلة تطحن الإنسان وتقضى على سماته الفردية، إنسان منضبط تمامًا، بيروقراطي ينفذ كل ما يصدر له من أوامر، وقد رسم كافكا صورته بشكل رائع فى أعماله الروائية. هذا الإنسان تعلم الإذعان الكامل وأصبح موضوعيًا باردًا، وعلميًا مرنًا، واستبعد من شخصيته كل الأشواق والأحلام والرؤى والمقدرة على التجاوز.

٤- هنا يظهر جانب آخر للرؤية الغربية يسميه جارودى «اللانهائى الكمى»، الذى يقف على طرف النقيض من «اللانهائى الكيفى» الذى يسمو بالإنسان (وهذه توطئة لمفهوم جارودى عن الأسطورة الإنسانية المنفتحة مقابل الأسطورة الفاشية المغلقة، كما سنبين فيما بعد).

ويتبدَّى اللانهائى الكمى فى نظريات التنمية التى اكتسحت العالم الشرقى والغربى، الشمالى والجنوبى، والتى يُبشر بها البنك الدولى، الذى لا يعرف شرقًا ولا غربًا ولا شمالاً ولا جنوبًا، فالعالم بالنسبة إليه حيز بلا تاريخ، مادة بلا ضمير ولا روح، مجرد مجال فيه التقنية ورأس المال والبضائع دون اكتراث بالأفراد ، تمامًا مثل حركة البنية فى الفلسفة البنيوية، ومثل عالم ما بعد الحداثة التى عرَّفها البعض بأنها « نسيان نشط للماضى والتاريخ ».

انطلاقًا من هذا اللانهائى الكمى، أصبح الإنسان الغربى يُعرِّف النمو باعتباره نموًا كميًا صرفًا فى الإنتاج والاستهلاك، بصرف النظر عن أية غائية إنسانية ودون الرجوع إلى مشروع إنسانى أو إلى صفة الحياة .

ويصبح النجاح التكنولوجى هو المعيار الوحيد حتى لو كان نجاحًا مدمرًا، ويصبح التنظيم الاجتماعى الصارم هو وحدة الهدف حتى لو أدى إلى الاضطهاد والتفاوت. وانطلاقًا من اللانهائى الكمى، ظهر الايمان بإمكانية النمو اللانهائى للعلوم والتقنيات الذى يعنى نموًا متصاعدًا للسيطرة والربح والاستهلاك.

وانطلاقًا من هذا المنظور ذاته تعمل المجتمعات الغربية «كما لو أن كل ما هو ممكن تقنيًا أمرمرغوب فيه وضرورى، سواء أكان ذلك صنع أسلحة نووية أكثر قوة باطراد، أم صنع سيارات أم طائرات أكثر سرعة باطراد، حتى لو لم يستهدف الذهاب بها إلى أى مكان، أم إطالة الحياة ذاتها أكبر قدر يستطاع (حتى لو كانت حياة نباتية خالصة تجعل المحتضر موضوع عرض علاجى مسرحى وضحيته فى آنٍ واحد)».

وانطلاقًا من «اللانهائى الكمى» تعمل المجتمعات الغربية المسماة «متطورة» تبع المبدأ الذى كان فيما سلف مبدأ المغالطين : خالق حاجات ورغبات تتصف بأنها مصطنعة إلى أبعد مدى، ومؤذية أعظم الإيذاء؛ من أجل اللجوء –من ثم– إلى إنتاج وسائل إروائها» .

وفى إطار «اللانهائى الكمى» يتم استبعاد أى مفهوم للتنمية الشاملة.. تنمية إمكانات الإنسان الجسدية (نمو جسمه وقوته ومرونته) والإمكانات الفكرية (الابتكارات الإنسانية والإبداعات الأدبية) وإمكانات المشاركة الجمعية حيث يشارك كل امرئ مسئول فى مشاركة مشتركة، وإمكانات بلوغ مستقبل مفتوح على آفاق لا نهاية لها، وإسهام موصول للإنسان فى هذا العمل المبدع الأولى الدائب الذى به يتكشف حضور الإله فى الإنسان، أو اللامتناهى فى المتناهى. وانطلاقًا من اللانهائى الكمى تم تصنيف الشعوب والحضارات بحسب معيار وحيد، وهو «التاريخ القومى» بالمعنى الاقتصادى المادى المباشر. وتم إنكار جميع الثقافات الغربية وهدمها، وكل الطرائق الأخرى التى تتناول بالفكر والحياة علاقة الإنسان بالطبيعة وبالبشر وبالإله.

وهنا يكشف جارودى الغطاء عما يسمونه «التراكم الرأسمالى» (وما أسميه «التراكم الإمبريالى») : «إن شرط «نمو» الغرب إنما كان بالضرورة وليد نهب ثروات القارات الثلاث ونقلها إلى أوربا وإلى أمريكا الشمالية، وبالمقابل فإن الغرب هو الذى جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفًا » إن النمو والتخلف عنصرا منظومة الرأسمالية. وتراكم رأس المال الأولى، ثم الإنتاج الموسَّع تطورا خلال مراحل عدة : إبادة هنود أمريكا بدءًا من القرن السادس عشر، نخاسة العبيد السود التى أصبحت ضرورية لاستغلال المعادن، أراضى أمريكا التى قل سكانها نتيجة تلك الإبادة الجماعية، « الثورة الاقتصادية » (التى جعلها التكديس أمرًا ممكنًا)– «الحركة الاستعمارية» أى السيطرة السياسية والعسكرية على إفريقيا وعلى القسم الأكبر من آسيا لتأمين الاستثمارات ذات الريع الأعظم فى الصناعة وفى التجارة؛ وذلك بفرض السعر الأدنى على اليد العاملة، والأسعار الأعلى للمنتجات المستوردة فرضًا بالقوة.

وأخيرًا، ظهر استغلال العالم الثالث على نحو جديد بنشأة الشركات المتعددة الجنسيات وتوسعها، ومن ثم لم تبقَ علاقات الاستغلال ثنائية الجانب بين البلد المستعمر ومستعمرته. إن الشركات المتعددة الجنسيات، وهى غريبة عن حدود الدول فى الغرب أو فى سائر أنحاء العالم، تُنظِّم نهب العالم، لا على الصعيد القومى كما كان الأمر، بل على الصعيد العالمى، سواء بالاستناد إلى قوة عظمى (الولايات المتحدة مثلًا) من أجل اقتصادها وسياستها واستخدام جهازها العسكرى (كما جرى فى جواتيمالا أو فى فيتنام) تارة، أو باستخدام مؤسسات دولية كما حدث بدءا من سنة ١٩٧٦ م، وهى تنهض داخلها بدور حاسم تارة أخرى».

وتظهر الموضوعات ذاتها فى وعود الإسلام، حيث يشير جارودى مرةً أخرى فى بداية كتابه إلى أن «الغرب من منظور آلاف السنين هو أكبر مجرم فى التاريخ». ومرة أخرى نصل إلى «عصر النهضة» هذا الاجتياح الغربى للعالم : «كل اجتياح، كل سيطرة، هو نكوص فى تاريخ البشر». كان المؤرخون عادة يشيرون إليه بـ«غزوات البرابرة». وكان الأمر قد اختلف تمامًا مع عصر النهضة؛ إذ أصبحت الاجتياحات «اكتشافات» عظمى. ومع ذلك فما أهمية أهرامات ٧٠,٠٠٠ من الجماجم التى شيّدها تيمورلنك بعد الاستيلاء على أصفهان وكيف كان الموقف العربى إزاء الإبادة الجماعية للملايين من هنود أمريكا التى قام بها الـ«فاتحون» الأوربيون، المزودون بالمدافع، وإزاء خراب إفريقيا بإبعاد ١٠ إلى ٢٠ مليونًا من السود من بلادهم، إبعادًا (وهو ما يمثل، إذا حسبنا عشرة قتلى مقابل كل أسير، رقمًا من ١٠٠ إلى ٢٠٠ مليون من الضحايا)، وإزاء مذبحة آسيا، من حرب الأفيون إلى المجاعات التى أودت بحياة ملايين الهنود؛ بسبب تدابير الملكية وفرض الضرائب التى ألزموا بها، ومن قنبلة هيروشيما إلى حرب فيتنام.

أى اسم يُطلَق على هذا الشكل من هيمنة الغرب العلمية الذى أنفق ٤٥٠ مليار دولار عام ١٩٨٠م، والذى سبب موت ٥٠ مليونًا من الكائنات البشرية فى العالم الثالث؛ نتيجة للعبة المقايضات غير المتساوية؟».

إن فاوست رمز الحرية فى الكتابات الأولى لجارودى يتحول هنا إلى «الرمز المأساوى لثقافتنا الغربية»، فهذه الحضارة نهبت العالم وهدمت الحضارات، ولكنها لم تأتِ بالسعادة أو بالاتزان للجنس البشرى،

وينطبق ذلك على الإنسان الغربى نفسه. وقد كشفت لنا هذه الحضارة أنها تؤدى إلى التفكك والموت، وأنها قادرة خلال أربعة قرون على أن تحفر قبرًا لدفن العالم، ومن ثم أصبحت هذه الحضارة «مؤهلة للانتحار» الذى يتبدى فى فقدان الهدف (الفرار إلى المخدرات–انتحار المراهقين بأعداد أكبر فى الأصقاع الأغنى)، وفى الإفراط فى الوسائل(نضوب المصادر الطبيعية وتلوث الطبيعة باعتبارها مستودعًا للنفايات ومعملًا لمعالجتها).

مشروع الأمل

المعركة فى الوقت الراهن فى نظر جارودى– لم تعد معركة بين الرأسمالية والاشتراكية؛ فالتطبيق السوفيتى تبنى أهداف النمو ذاتها التى تبناها الغرب الرأسمالى؛ ولذا أصبحت هى الأخرى ظالمة لشعبها ذاته، مستغلة للعالم الثالث، وشريكة فى السباق ذاته إلى الهيمنة وامتلاك أسلحة الرعب. إن معركة عصرنا من ثم هى ضد الميثولوجيا الانتحارية لـ«نمو» على المنوال الغربى، و وضد الإيديولوجيا التى تتسم بالانفصال بين العلوم والتقنيات (تنظيم الوسائل والقدرة) من جهة، والحكمة (التبصر بالغايات وبمعنى حياتنا) من جهة أخرى؛ وهذه الإيديولوجية متميزة بإشارة متطرفة لفردانية تبتر الإنسان عن أبعاده الإنسانية.

ويشير جارودى إلى أهمية أن يكون هناك «نظام اقتصادى عالمى جديد، ولكن لا يمكن أن يوجد مثل هذا النظام من دون نظام ثقافى عالمى جديد. وجوهر النظام الثقافى العالمى الجديد هو الانتقال من الهيمنة الغربية إلى التشاور على مستوى الكرة الأرضية؛ لإعادة تحديد مواصفات مشروع إنسانى شامل «مشروع الأمل» فالحوار بين الحضارات أصبح ضرورة ملحة، إنه مسألة بقاء. مهمتنا هى أن نعقد الحوار من جديد بين حضارات الشرق والغرب؛ لكى نضع حدًا لمونولوج الغرب الانتحارى.

والانتحار -في معجم جارودي- مرتبط تمام الارتباط بالكفر، وهي كلمة لها معنى محدد عنده، فهو يُعرف الكفر باعتباره «النظر إلى الأشياء كما لو كانت مستقلة عن أصلها وغايتها ومعناها». فالكفر، من ثم (على سبيل المثال) هو رؤية السوفسطائيين القدامى الذين نظروا إلى أن يتحكم فيها أو أن يدركها، وإن أدركها فليس بإمكانه أن يوصل إدراكه للآخرين؛ فاللغة الإنسانية أداة غير طيعة بل معطبة، وإن وصل الإدراك فلا فائدة تُرجى؛ إذ إن النظرية لا علاقة لها بالممارسة؛ فالعالم فى حالة سيولة مطلقة، لا توجد فيه حقيقة ولا حق؛ إذ إن كل الأمور نسبية بشكل مطلق! عالم شرير وزمان ردئ، قبض الريح وباطل الأباطيل.

والسوفسطائيون فى هذا لا يختلفون عن بعض الفلاسفة المحدثين ممن يُنكرون وجود هدف أو غاية عظمى فى الكون؛ إذ لا توجد سوى «قصص صغرى» لا يربطها سياق، أو بمعنى آخر لا توجد سوى تفاصيل وعبث، وأهداف مؤقتة. وإذا كان الفيلسوف القديم قد أكد لنا أن المرء لا يستطيع أن يستحم فى النهر الواحد مرتين، فإن الفيلسوف العبثى الحديث قد وضع مقدرة الإنسان على الاستحمام ذاتها موضع الشك، أما نتيجة الاستحمام فهى ضرب من ضروب الغيب.

فى مقابل هذه السيوله المعرفية والأخلاقية، هذه النسبية المطلقة، يضع جارودى الرؤية الإسلامية للواقع، التى تنطلق من فكرة التوحيد والتى تعطى لكل حياة ولكل شيء معنى بالنسبة إلى علاقته بالكل. وهذا التوحيد ليس توحيدًا جامدًا، فالتوحيد الحقيقى هو «فعل من الله دائم الخلق، فعل من النبى، الذى بكلامه، الموحى به من الله، يكون ليس وحدة ولاجملة، ولكن فعل توحيد، فعل تجميع، فعلًا لكل إنسان يعى

أنه ليس ثمة إلهى وحقيقى إلا الله، وأنه فى كل لحظة يربط كل شيء وكل حادث وكل عمل بمبدئه».

وتتبدى هذه الرؤية التوحيدية فى فكرة أن الإسلام تسليم أى امتثال للإرادة الإلهية، وأن كل الأشياء بمعنى من المعانى «موحدة» فمثلًا : الشجرة فى ازدهارها، الحيوان فى نموه، الحجر فى جماديته .لكن هذا التسليم لا يتعلق بها، فهى لا تملك الإفلات من القانون الذى يحكمها، فالإنسان هو وحده القادر على «نسيان» طبيعته الحقيقية .(قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تُنسَى) كما قيل له فى القرآن (سورة طه ١٢٦). فهو يصبح مسلمًا، إذن، بالاختيار، وذلك بتذكره الشريعة الأولى، شريعة التوحيد التى تعطى معنى لحياته، وهو مسئول مسئولية تامة عن أنه يملك إمكانية النقص.

ومن خلال التوحيد تظهر فكرة الجماعة المتماسكة المسئولة أمام الله، والإنسان الحر المسئول المتسامى (الذى يحلم باللامتناهى). والتسامى والجماعة /الأمة هما الإسهام الذى يستطيع الإسلام اليوم أن يقدمه لخلق مستقبل ذى وجه إنسانى، فى عالم الأمر الواقع الذى يسيطر عليه نموذج جنونى للنمو .هذا الواقع الذى دمَّر الجماعة وسوَّد الحتمية المادية واستبعد السمو واللاتناهى؛ فسقط فى اللامتناهى الكمى، وأصبح الإنسان جزءًا من بُنَى أكبر منه تنكر عليه حريته واستقلاليته ومسئوليته .

من الماركسية الفاوستية إلى توحيد الإسلامى، الموضوع ذاته، والرؤية ذاتها، والبحث الدؤوب ذاته، و بحث لم يتغيَّرعن المعنى والعدل؛ فالإيمان بالبعد اللامتناهى فى الإنسان أصبح إيمانًا بوجود الله خالقًا دائمًا مستمرًا فى الكون، إيمانًا بإله يدعو الإنسان إلى أن يسمو وأن يتجاوز واقعه المادى.

حضور الإله

ولكن إذا كان الإنسانى واللامتناهى متلازمين، فإن الأسطورة تصبح عنصرًا أساسيًّا فى الوجود الإنسانى. يشير جارودى «فى واقعية» بلا ضفاف إلى تعريف الأسطورة عند ماركس بوصفها وسيطًا بين البناء التحتى والبناء العلوى. وكلمة «وسيط» هناهى بقايا المثالية الألمانية فى خطابه، والتى تحاول أن توجد توازيًا كاملًا بين الطبيعة والإنسان، وبين الروح والمادة، ومن ثم فهى تدخل بنا جميعًا فى نهاية التاريخ والعنصرية وإرادة القوة، أى فى الطريق المسدود الذى أدخلتنا فيه الحضارة الغربية الحديثة؛ ولذا فهو يُسقط هذا التعريف ليصل إلى تعريف أكثر رحابة يؤكد اللامتناهى، فيُعرف الواقع الإنسانى بأنه لا يقتصر على ما هو قائم، وإنما ما سيكون عليه فى المستقبل. فأحلام الإنسان وأساطير الشعوب هما خميرة المستقبل. والأساطير تتجاوز الواقع إلى ما وراء الواقع. ولذا فمهمة الأساطير العظيمة هى التذكير دائمًا باللامتناهى وإثارة الرغبة فى السعى إليه.

وفى الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية ينبهنا جارودى مرة أخرى لهذه الحقيقة؛ فأساطير الإنسان الكبرى رسمت خطوط ملحمة الإنسان، وعبرت بفضل سردها لبطولات الآلهة أو الأجداد الأقدمين عن اللحظات العظيمة فى مسيرة هذا الإنسان ووعيه بقدراته وواجباته ورسالته فى التفوق على واقعه المادى من خلال صورة ملموسة تولدت

عن تجربته وآماله؛ فهو دائمًا يصبو إلى شأن أسمى لمستقبله يتحقق فيه كل أحلامه فى السعادة والخلاص. الأسطورة لم تتولد عن التجربة الواقعية المادية وحسب، وإنما عن الأحلام، فحلم الإنسان بالسعادة، والخلاص هو ما يعطى لحياته معنى وهدفًا وغاية .والغايات تلعب دورًا محركًا بقدر ما تلعب الأسباب (كما قال جارودى فى كتابه «فى سبيل حوار الحضارات « فليست المسألة هى سبب ونتيجة (كما تؤكد الحتمية المادية) وإنما سببًا وهدف وإدارة إنسانية ثم نتيجة. ولأن خميرة اللامتناهى مكون أساسى فى الإنسان، فكل تاريخ مقدس (يومئ إلى اللامتناهى) هو«ضد التاريخ» (المادى الواقعى)، وقد عبَّر أندريه مالرو عن الفكرة ذاتها حين قال :«كل أثر فنى هو ضد القدر»، أى أنه إبداع إنسانى يقف فى وجه المادة وقوانين الحركة الحتمية التى يمجدها الماديون على الرغم من أنها تسحق الإنسان وتسعى بخطى حثيثة نحو «فراغ الإنسان المختفى»)، فهى مثل دراكيولا أو فرانكشتين أو تلك الوحوش التى تزخر بها هذه الأيام السينما الأمريكية «التى حوَّلت رؤية فوكو المرعبة إلى تسلية، أو لسنا فى عصر ما بعد الحداثة ؛ حيث يتم تطبيع الاغتراب وتسطيح الألم وتقبُّل الأمرالواقع (البنك الدولى وصواريخ الكروز) وكأنها أمور نهائية؟

والتاريخ المقدّس (لا التاريخ المادى الواقعى) هو التاريخ الحقيقى للبشرية، أى التاريخ عظمة الإنسان وتطلعه إلى اللامتناهى. والأسطورة هى تعبير عن هذا التاريخ المقدّس. انظر، مثلًا، إلى أسطورة أوزوريس، رمز علاقات الإنسان بالطبيعة والآلهة :«إن(أوزوريس) إله مزقه خصومه، ولكنه يُبعث عندما تجمع أخته (إيزيس)، بدافع حبها، أشلاءه المبعثرة. إنه إله يُولَد من جديد فى كل صباح، كالشمس، بعد أن يجتاز

مملكة الأموات .إله يعود فى كل ربع فيظهر مع ظهور النبات الجديد. وهو أخيرًا إله يتخذ انبعاثه قانونًا كليًا للحياة، وللطبيعة، والتاريخ» .

والفن المنبعث من هذه الأسطورة هو تعبير عن الإيمان بقدرة البشر، وهى تميط اللثام عن حضور الإله، تمامًا مثل تلك الأهرامات التى يصفها جارودى بأنها :«قصائد حقيقية، خيام مدهشة من الحجر الصوان، صور من عالم بناه الإنسان». وإذا كانت حركة المادة والتاريخ الواقعى (الذى ينكر التسامى واللامتناهى) تكتسح الثوابت والأخلاقيات، فإن الأسطورة / التاريخ المقدّس منظومات أخلاقية خالدة. ويضرب لها جارودى مثلًا على ذلك من كتاب الموتى الذى وردت فيه هذه العبارات التى يُرددها الميت لحظة حسابه :« لم أجعل أحدًا يبكى، لم أتسبب في إيلام إنسان». كما ورد وصف للإنسان الخير باعتباره قد «أعطى الجياع خبزًا، والعطاش ماءً، وكسا العراة».

حساب الأرقام الجنائزى

ولكن إلى جانب هذا الاحتفاء بالإنسان، هناك التاريخ غير المقدّس الذى كتبه المنتصرون؛ ولذا فهم لا يتحرجون من استخدام الأساطير لمصلحتهم عند الاقتضاء ومن ربطها بعجلة انتصاراتهم، أى أن الأسطورة هنا تتحول إلى أداة فى يد الغازى لقمع أحلام الإنسان وتطلعاته. ويضرب جارودى مثلًا على هذه الأساطير القمعية: أسطورة ماراثون وأسطورة معركة بواتييه بين شارل مارتل وكتيبة «فدائية عربية»، وكلاهما ليس له أى أساس فى الواقع التاريخى، ولكنهما خُلقا تخليقًا وأصبحا رمزًا لانتصار الحضارة الغربية على الآخر، فالعالم هنا ينقسم وبحدة إلى الغرب واللاغرب، أو كما يقولون بالإنجليزية: «ذا وست آند ذا رست the west and the rest» ،والغرب هنا هو الشعب المختار وبقية العالم شعوب منبوذة ،ويبين جارودى أن كلتا الأسطورتين لا تعبر عن اللامتناهى الكيفى الإنسانى، وإنما هى عملية تزييف لوقائع التاريخ لتمجيد الذات على حساب الآخر .

ولم يُطبق جارودى رؤيته للأسطورة على الحضارة الغربية وحسب، وإنما طبقها كذلك على الظاهرة الصهيونية. وفى مجموعة من الدراسات أولها كتاب «ملف إسرائيل: الصهيونية السياسية»، وثانيها كتاب «فلسطين أرض الرسالات الإلهية»، وأخيرًا كتاب «الأساطير المؤسسة لإسرائيل» (الصادر عام ١٩٩٦ م وتمت ترجمته للعربية فى العام ذاته).

وعلى الرغم من أن هذه الدراسات متفرقةو لكل منها إسهامها المهم، فإنها تَصدُر عن الرؤية ذاتها، وتستخدم المنهج ذاته؛ ولذا سنعتبرها وحدة متكاملة (وإن كنا سنركز على الأساطير المؤسسة لإسرائيل).

وقد قام جارودى بتحديد نقطة انطلاقه ومنهجه، كما حدد بصرامة بالغة سياق نقده للصهيونية ولمراجعته لبعض المسلمات الخاصة بالإدارة النازية لليهود .

١- بين جارودى أن اليهودية عقيدة دينية، أما الصهيونية فعقيدة سياسية، وأن إسرائيل التوراتية رؤية دينية، أما الصهيونية فحقيقة مادية. وطريقة دراسة الواحد تختلف عن طريقة دراسة الآخر، وما يقوم به الواحد لا يمكن أن يُنسب للآخر؛ فسياسة إسرائيل الداخلية المبنية على الإرهاب العرقى، وسياستها الخارجية المبنية على العدوان والتوسع، ليست بالضرورة أمورًا نابعة من العقيدة اليهودية، ولا تتمتع بأية قداسة .

٢- يؤكد جارودى بما لا يقبل الشك تمييزه بين التوراة والتفسير الصهيونى لها، «فنقد التفسير الصهيونى للتوراة والأسفار الأريخية (وبخاصة سفر يشوع، وسفر صموئيل، وسفر الملوك)، لا يمس بأية حال من الأحوال التوارة وما جاء فيها من معتقدات دينية. فتضحية سيدنا إبراهيم هى المثال الخالد على تفوق الإنسان على أخلاقياته العابرة وعلى منطقه الضعيف باسم القيم المطلقة. كما أن «الخروج» سيظل هو رمز التخلص ثم كل أنواع العبودية، وعلى نداء الرب الذى لا يُقاوَم نحو الحرية. إن هذا الجانب من العقيدة اليهودية والتوراة هو تعبير عن اللامتناهى فى الإنسان، وعن المقدس؛ ولذا فجارودى

يحتفى به ويضمه إلى الدلائل العديدة على عظمة الإنسان وتطلعه إلى الإله ؛ إنه تعبير عن الأسطورى بالمعنى الإيجابى .

٣- يؤكد جارودى التزامه بالقيم الأخلاقية المطلقة، فليس الغرض من كتابه (كما يقول) «القيام بعملية حسابية جنائزية» لعدد ضحايا الإبادة النازية لليهود أو «مسك دفاترحسابية مؤلمة ومفجعة» و فهذا يشكل سقوطًا فى العقلية التكنولوجية والعقلانية المادية، أى فى «اللامتناهى الكمى» فقتل إنسان برئ واحد، سواء كان يهوديًا أو لم يكن، هو جريمة ضد الإنسانية، ولا محل للنقاش فى هذا .

٤- يهاجم جارودى وبلا هوادة العنصرية الموجهة ضد اليهود ومحاولة الحط من قدرهم والدعوة إلى الحنق عليهم واضطهادهم، ويخص كتاب«بروتوكولات حكماء صهيون»بالذكر ويشير إليه فى كتابه «فلسطين أرض» وذلك لاستخدامه فى بعض البلدان العربية.

٥- يؤكد جارودى ضرورة الدراسة الهادئة للقضية ؛ ولذا فقد كان حريصًا كل الحرص على عدم تقديم أية أطروحة إلا وهى معززة بالمصادر .

٦- يُبين جارودى أنه لم يأت بالحقيقة اليقينية النهائية؛ فكتابه لا يزال «عرضًا مؤقتًا»، وهو «ككل تاريخ انتقادى وككل علم من العلوم، قابل للمراجعة والتنقيح طبقًا لاكتشاف عناصر جديدة».

ما يرفضه جارودى هو (القراءة الصهيونية القَبَلية والقومية للنصوص اليهودية المقدسة، باختزالها الفكرة الهائلة لعهد الله مع الإنسان، ومع كل

الناس، ووجوده فى داخلنا جميعًا؛ لاستنتاج فكرة فى تاريخ الإنسانية ألا وهى فكرة «الشعب المختار» الذى اختاره رب متحيز وجزئى (ومن ثم صنم)؛ وذلك للتبرير المسبق لجميع أنواع السيطرة والاستعمار والمذابح. كما لو كان تاريخ العبرانيين أو التاريخ المقدس هو التاريخ الوحيد فى العالم .

إن الهدف من الكتاب ليس أكاديميًا باردًا، وإنما هو قضية حية ،«قضية الاستغلال السياسى من دولة لم يكن لها وجود عندما اقتُرفت الجرائم النازية ،وقضية المبالغة فى أرقام الضحايا بصورة تعسفية لمحاولة إثبات أن معاناة البعض لا وجه لتشبيهها بمعاناة الآخرين وإضفاء القداسة عليها، وهى محاولة لصرف النظر عن مذابح أشد قسوة، وأكبر المستفيدين من هذا هم الصهاينة، الذين أظهروا أنفسهم بمثابة الضحايا من دون سواهم وأنشأوا إثر ذلك دولة إسرائيل، ووضعوها فوق كل قانون دولى».

إقامة العدل فى الأرض

هذه هي القضية، وهذا هو وحده الجدير بالدراسة، ويؤكد جارودى أنه لم يدر بخلده قط فكرة تدمير دولة إسرائيل؛ فكل ما يريده هو ببساطة أن يُبطل عنها صفة القداسة، وأن يدعوا إلى تجاوز النسبية الداروينية التى تكرس «عالقات الغاب» أى الأمر الواقع الذى نشأ من خلال «طلقات المدافع». إن ما يطالب به هو إحقاق الحق وإقامة العدل فى الأرض .

ويمكن إنجاز هذا المطلب الإنسانى المشروع، فى حالة الشرق الأوسط عن طريق تطبيق القرارات التى اتخذتها الأمم المتحدة، أى المجتمع الدولى، «وهى القرارات التى تستنكر وتمنع التوغل داخل حدود البلدان المجاورة والاستيلاء على مياهها، والتى تنص على ضرورة الجلاء عن الأراضى المحتلة بطريقة غير شرعية، وهو احتلال يجعل من المستحيل إحلال سلام حقيقى وتعايش سلمى ودائم للشعبين المتساويين والمستقلين، وهو السلام الذى يرمز إلى الاحترام المتبادل، دون ادعاء بملكية القدس، أرض اللقاء بين الديانات الثلاث ».

الأمر واضح لا لبس فيه، ونقطة الانطلاق نقدية، تفكيكية تركيبية و أخلاقية إنسانية، ترفض العنصرية فى كل أشكالها، سواء كانت موجهة ضد اليهود أو الفلسطينيين، فلا يوجد شعب مختار وشعوب منبوذة، ومن وجهة نظر إسلامية لم يختر الله شعبًا بعينه، وإنما اختار كائنًا بعينه وكرمه

وهو الإنسان، وحجة الوداع آخر خُطب الرسول صلى الله عليه وسلم، ليست وموجهة إلى المسلمين فقط، وإنما إلى كل الناس، ويشير جارودى فى وعد الإسلام إلى قول الله تعالى﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. سورة الحجرات الآية ١٣ .

هذا هو الإطار العام وانطلاقًا منه يحاول جارودى تحطيم بعض الأساطير المغلقة التى تستند إليها الدولة الصهيونية :

١- أسطورة الوعد :

تستمد أولى الأساطير، أسطورة «الوعد»، أصولها من الوعد الإلهى لإبراهيم فى سفر التكوين. ومعظم المفسرين أخذوا الوعد المعطى للآباء بمعناه الكلاسيكى باعتباره إضفاء للشرعية بعد الأحداث على الغزو الإسرائيلى لفلسطين ، أو امتدادًا للسيادة الإسرائيلية فى عهد داود .

٢- أسطورة الشعب المختار والنقاء العرقى :

تذهب الأسطورة الصهيونية إلى أن اليهود شعب مختار، لم ينفتح على الآخرين فاحتفظ بنقائه العرقى أو الإثنى. ويُكذب التاريخ والواقع هذه الدعوى تمامًا و فالعبرانيون منذ استقرارهم فى كنعان قد اختلطوا عرقيًا وثقافيًا بالشعوب المحلية (بشهادة الكتاب المقدس ذاته)، وعبر التاريخ اختلط أعضاء الجماعات اليهودية فى العالم من خلال الزواج مع بقية الشعوب، كما تم المزج كذلك عن طريق التحول الدينى (التَهوُّد).

وقد وَلَّدت هذه الاساطير المغلقة سمة تعتبر من أميز سمات المستوطن الصهيونى، وهى سمة «إبادة الآخر». فواقع التطهير العرقى الذى يُمارَس بشكل منتظم فى دولة إسرائيل اليوم، ينبع من مبدأ النقاء العرقى الذى يمنع امتزاج أعضاء الشعب المختار بالشعوب الأخرى، سواء من الناحية العرقية أو الناحية الثقافية. ومبدأ التوسع والاستيطان هو ثمرة فكرة أسطورة الوعد. والترانسفير (أى طرد الفلسطينيين من وطنهم) هو النتيجة الحتمية للمنطق الداخلى للصهيونية. ثم ينتقل جارودى بعد ذلك إلى الأساطير الصهيونية الخاصة بالإبادة.

وبعد ..

هذه جولة قصيرة للغاية فى عقول بعض المفكرين (اليهود وغير اليهود) تكشفنا من خلالها موقفهم من اليهود والمسألة اليهودية والصهيونية.

وموضوع اليهود – كما بين هذا الكتاب – موضوع مركب وخلافى، ولكن ما يهمنا – نحن العربَ – أن ما يكون قد حاق باليهود من ظلم وتعسف فى العالم الغربى لا يعطيهم أى حق فى فلسطين، واستخدام الديباجات المختلفة فى تبرير الاستيلاء على فلسطين هو غش وتدليس. وأصحاب الحق، لم يختفوا كما كان مقدرًا لهم. وهم لا يزالون يطالبون بحقوقهم وأرضهم ويرفضون التفريط فيها. والصهيونية – على الرغم من كل الديباجات اليهودية وغير اليهودية – هى حركة استعمارية استيطانية، استولت على أرض الفلسطينيين بالقوة، ومن دون وجه حق؛ ولذا فالحرب ضد الصهيونية، هى حرب قد تكون قومية أو دينية، ولكنها تظل فى صميمها حربًا إنسانية لاستعادة الحقوق الضائعة.

ولاشك أن القضية تحتاج لمزيد من الدراسة المفصلة، ولكن حيز هذا الكتاب قد فرض حدوده علينا، ولعله قد تكون لنا فرصة فى المستقبل لنتناول ما لم نتناوله فى هذا الكتاب : إشكالية نفع اليهود، وموقف الكتّاب اليهود الصهاينة مثل بياليك وتشرنوفسكى من القضايا التى تناولها هذا الكتاب. والله أعلم.

اليهود فى عقل هؤلاء

المسألة اليهودية مسألة صاغها المجتمع الغربى، وصدّرها على هيئة الدولة الصهيونية التى غزت المنطقة بقوة السلاح، حتى وجدنا أن المسألة أصبحت جزءاً من تاريخنا وبات علينا أن نواجه الكيان معاً، ندرسه ونتعامل معه.

تصميم الغلاف : أحمد اللباد

6224007220283
دار العين للنشر